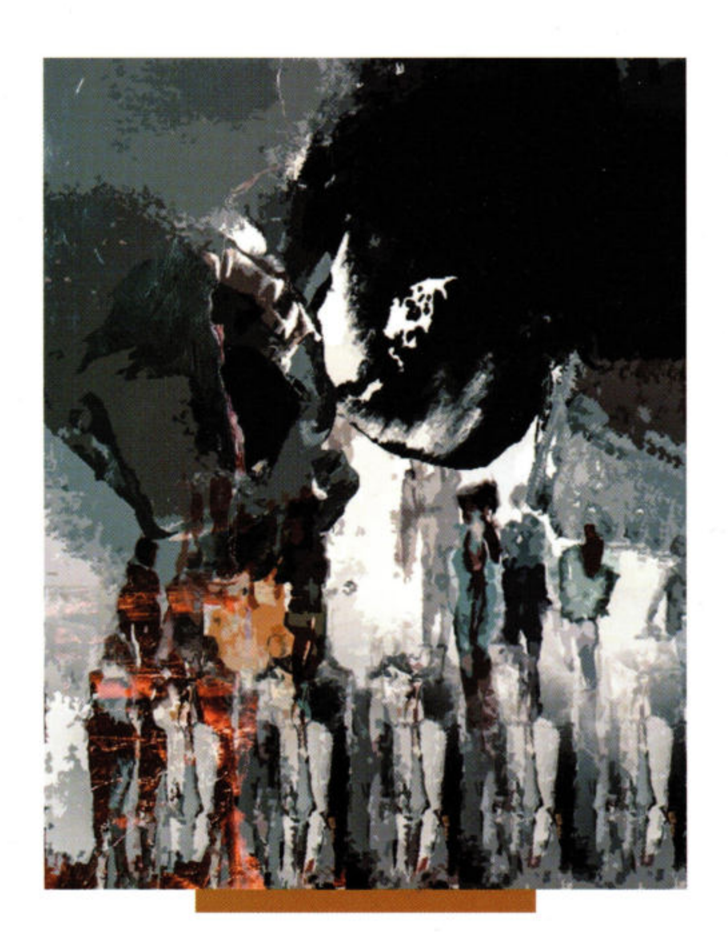


العلمانيَّة وحُريَّة الضَّمير



جوسلين ماكلور وشارلز تايلور

ترجمة

د. محمد الرحموني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

العلمانية وحرية الضمير

العلمانية وحرية الضمير

جوسلين ماكلور   شارلز تايلور

ترجمة وتعليق وتقديم

د. محمد الرحموني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ـ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف ـ سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٣٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ماكلور، جوسلين وشارلز تايلور
العلمانية وحرية الضمير/ جوسلين ماكلور وشارلز تايلور؛ ترجمة وتقديم محمد الرحموني.
١٤٤ص.
ببليوغرافية: ص١٣٩ ـ ١٤٤.
ISBN 978-614-431-187-5
١. العلمانية. ٢. تعددية الأديان. أ. تايلور، شارلز (مؤلف). ب. الرحموني، محمد (مترجم ومقدم). ج. العنوان.
211.6

Laïcité et liberté de conscience
Par Jocelyn Maclure
et Charles Taylor

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٩

المحتويات

مقدمة المترجم
عندما تكون العلمانية مدخلاً لإعادة الاعتبار للدين

١

يميّز المؤلفان في الكتاب بين نمطين من العلمانية: علمانية منفتحة أو مرنة وأخرى متشددة. يسمّيان النمط الأول: العلمانية الليبرالية أو التعدّدية، وتمثله كندا؛ ويسميان النمط الثاني: العلمانية الجمهورية، وتمثله فرنسا. ويشكّل الموقف من المعتقدات الدينية الحدّ الفاصل بين العلمانيتين. ولكنّ الأهم من كلّ ذلك أنّ النمط الأوّل من العلمانية يعدّ حصيلة مراجعات وتقييمات وإعادة نظر لمفهوم العلمانية وتاريخها وأهدافها، وأمّا الثاني فظل مشدوداً إلى الماضي متمسكاً بـ«الأصول».

إنّ تاريخ أوروبا الذي وُسم بالصراع الدامي بين السلطة السياسية والسلطة الدينية هو الذي يفسّر إلى حدّ كبير ما سماه المؤلفان التثبيت Fixation على الدين الذي أفضى إلى جعل العلمانية نقيضاً لكلّ المعتقدات الدينية بل ومحاربة لها. ولكن تطوّر المجتمعات الديمقراطية الحديثة نحو التعددية الأخلاقية شكّل تطوّراً جعل منها مجتمعات رقشاء بامتياز، حتّم عليها إعادة فهم دلالة العلمانية وغاياتها. وبالفعل لم يعد دور الدولة العلمانية علمنةَ المجتمع وتخليصه من وصاية المعتقدات الدينية أو استبعاد الدين من الفضاء العمومي، بل أضحت مطالبة بحسن إدارةٍ عادلة للتنوع الأخلاقي الذي يميّز مجتمعها، وذلك بمقتضى مبدأ حياد الدولة إزاء معتقدات أفراد المجتمع الدينية والروحية والعلمانية.

مع تطوّر المجتمعات الديمقراطية الحديثة ومع العولمة أضحت التعريفات التقليدية للعلمانية - من قبيل «العلمانية هي الفصل بين الدين والدولة» أو «العلمانية هي حياد الدولة تجاه الأديان» أو «العلمانية هي استبعاد الدين من الفضاء العمومي» - تعريفات مبسطة، بل مفوّتة. وإنّ ما يجعل هذه التعريفات بهذه الصفة هو الخلط بين غايات العلمانية وطرقها الإجرائية. وقد ترتب على هذا الخلط أن رفع بعض العلمانيين الطرق الإجرائية إلى مرتبة الغايات رغم الفارق النوعي بينها. ومن ثَمَّ فإنّ العلمانية المناسبة لهذا التطوّر ترتكز على مبدأين كبيرين هما: معاملة المواطنين بنفس القدر من الاحترام، ومنحهم الحق في حرية الضمير؛ وعلى طريقتين إجرائيتين تتيحان تحقيق المبدأين المذكورين وهما: الفصل بين الدين والدولة من ناحية، وحياد الدولة تجاه الأديان وتجاه الحركات الفكرية العلمانية من ناحية ثانية. والجدير بالذكر أنّ هاتين الطريقتين الإجرائيتين ليستا مجرّد وسيلتين بالإمكان الاستغناء عنهما معاً أو عن إحداهما، بل على العكس من ذلك، هما من باب الترتيبات المؤسساتية التي لا غنى عنها. وقد استوجب هذا التعريف الجديد للعلمانية إعادة النظر في مفهوم الفضاء العمومي، فلم يعد المقصود بحياد الفضاء العمومي - باعتباره يجسّد حياد الدولة المطلوب - خُلوّه من مظاهر التديّن، بل المقصود عدم تماهي الدولة مع دين بعينه ومع الدين عموماً؛ أي إنّ إظهار المواطنين لرموزهم الدينية في الفضاءات العامة (المدرسة - المستشفى - الإدارة... إلخ) هو فعل رمزي لا يلزم سوى أصحابه، فضلاً عن كونه يندرج ضمن إطار الحرية الدينية.

ولكن مبدأ حرية الضمير يثير إشكالات كثيرة عندما يتعلق الأمر بموضوع طلبات الاستثناء أو الإعفاء التي تلجأ إليها الأقليات الدينية والثقافية أو الأشخاص. هذه الطلبات تهدف إلى الحصول على إجراءات تَكيّف يُسمح بمقتضاها لبعض الأفراد أو المجموعات بأداء شعائر اعتقادية، دينية أو علمانية، تخالف معتقدات الأغلبية؛ كأن يطلب موظف أثناء أدائه لعمله إعفاءه من ارتداء لباس العمل الرسمي حتى يتسنى له إظهار رمزه الديني، أو كأن تطالب مجموعة من الطلبة من إدارة الجامعة أن توفر لها محلاً تتعبد فيه، أو كأن يطلب سجين نباتي التمتع بوجبة خالية من اللحم... إلخ. وتُردّ هذه الإشكالات إلى أمرين، يتمثل الأوّل في تزايد طلبات التكيّف بحكم

تعددية القيم والمعتقدات التي تعيشها المجتمعات الحديثة وبحكم التزام هذه المجتمعات بحماية الحريات الفردية (حرية الضمير ـ حرية التعبير. . . إلخ)، ويتمثل الثاني في إمكانية لجوء بعض الجماعات أو الأشخاص إلى التعلّل بحرية الضمير والحقّ في التكيّف لتحقيق مآرب ومنافع لا علاقة لها بحرية الضمير. إنّ حلّ هاتين المعضلتين يبدأ بالإشارة إلى أنّ طلبات التكيّف لا تتأسس فقط على رغبة مقدّميها في أداء شعائرهم وإرضاء ضمائرهم وإنّما تتأسس أيضاً على وجود تمييز غير مباشر ضدّهم؛ فمنع العمل والتجارة يوم الأحد وروزنامة الأعياد الدينية، على سبيل المثال، هو بمثابة انحياز الدولة إلى الطائفة المسيحية على حساب بقية الطوائف، كما أنّ تقديم أكلات تحتوي على اللحم للمساجين أو للمسافرين جوّاً هو تمييز غير مباشر ضدّ النباتيين. . . إلخ. ولكن حياد الدولة لا يمكنه أن يكون مطلقاً، ولذلك فإنّ الحلّ الجذري للمعضلتين سالفتي الذكر يكمن أساساً في ضرورة التمييز بين المعتقدات الجدّية والميولات الفردية أو الصبوات والنزوات. لكل فرد الحقّ في حرية الضمير، ولكن عليه أن يقنع الجميع بجدّية معتقده. ومن ثمّ فليست كلّ المعتقدات والاختيارات قادرة على أن تؤسس لمطالب التكيّف، فتلك التي لا تساهم في أن تعطي لحياة معتنقها معنى وسبيلاً، والتي لا تمكنه من أن يدعي صادقاً أنّ تأديتها يشكل شرط احترامه لذاته، لا يمكنها أن تفضي إلى التزام بالتكيّف. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نسوّي بين قرار تلميذة مسلمة ارتداء الحجاب في المدرسة واختيار زميلها وضع قبعة على رأسه؛ ففي حالة الحجاب، هناك اقتناع لدى التلميذة بأنها تؤدي واجباً دينياً، وبالتالي فإنّ عدم القيام به يعني أنها خالفت شعيرة هي من صميم هذا الواجب، وبذلك فهي تعتقد صادقة أن نزع الحجاب يعني أنّها غير مخلصة لمعتقدها وأنّ ذلك طعن في نزاهتها، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى زميلها.

هكذا تمّ الانتقال من تصوّر علماني يرتكز على استبعاد الدين من الفضاء العمومي إلى تصوّر يركّز اهتمامه على كيفية إدارة الدولة للتعددية الأخلاقية والدينية والثقافية التي تشق المجتمعات الديمقراطية الحديثة. وبالنتيجة حصل تغيير جوهري في وظيفة الدولة العلمانية، فلم تعد معنية بعلمنة المجتمع، فالمطلوب اليوم هو علمنة النظام السياسي وليس علمنة المجتمع. ومن ثمّ فإنّ وجود الدين في الفضاء العمومي أضحى بديهياً، فهو

تصوّرٌ من جملة تصوّرات الخير المنتشرة في المجتمع وما على الدولة سوى احترامه بنفس القدر الذي تحترم فيه بقية التصوّرات.

٢

من المفارقات أنّ المراجعات العلمانية بدأت من فرنسا، معقل العلمانية الجمهورية التي تنعت بأنها علمانية متشددة. وقد برزت هذه المراجعات للعموم منذ تسعينيات القرن الماضي. وفي هذا الصدد نذكر على سبيل المثال كتاب **الدين في الديمقراطية** لمارسيل غوشيه الصادر سنة ١٩٩٨، الذي ربط فيه بين تطوّر المعتقدات الدينية وضرورة مراجعة الموقف من الدين؛ وتقرير لجنة ستازي حول تطبيق مبدأ العلمانية في الجمهورية التي شُكلت إثر أزمة الحجاب في فرنسا سنة ٢٠٠٣، حيث لم تستطع اللجنة رغم كلّ الضغوط أن توصي بمنع ارتداء الحجاب في المدارس بمقتضى مبادئ العلمانية بل بمقتضى الحفاظ على الأمن العام؛ وخطاب ساركوزي الشهير في قصر لاتران Latran سنة ٢٠٠٧ الذي اعترف فيه بأهميّة التصوّرات الدينية في حياة الإنسان ودورها في مسيرته نحو البحث عن الكمال. غير أن الفضاء الأنجلوسكسوني كان أكثر مرونة في تعاطيه مع الشأن الديني وإليه يُعزى التصوّر الليبرالي التعددي للعلمانية. ويعدّ شارلز تايلور (مؤلف الكتاب بالاشتراك) أهمّ ممثل لهذا التصوّر. وتشهد أغلب كتاباته على إصراره على مراجعة «سرديات العلمانية» ضمن إطار أشمل هو مراجعة سردية الحداثة نفسها. وبالفعل فإنّ استبعاد الدين من الفضاء العمومي وما تلاه من سعي إلى علمنة المجتمع لم يكن سوى صيغة من الصيغ الكامنة في الحداثة منذ نشأتها، هي الصيغة الوضعية «الملحدة». وعلى هذا الأساس فإن إعادة الاعتبار للدين باعتباره «إمكانية إنسانية من بين إمكانيات أخرى» إنّما هو من قبيل استدراج الحداثة إلى مواقع ولادتها، والدفع بها إلى إعادة اكتشاف نفسها، وذلك بتحريرها قدر الإمكان من وطأة الصيغة الواحدية أو الهوية التي فرضها «عصر التنوير»[1].

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول موقف شارلز تايلور من العلمانية، انظر: فتحي المسكيني «الزمن العلماني وعودة الدين: نموذج شارلز تايلور،» منشور في الموقع الإلكتروني الآتي: <http://hekmah.org>.

عن الترجمة

هذا أول كتاب لشارلز تايلور (وجوسلين ماكلور) باللغة الفرنسية يترجم إلى العربية[٢]. وعلى غير العادة، لم تتأتَّ صعوبات الترجمة من الجانب المصطلحي أو المفاهيمي مثلما هو الشأن في مثل هذه المؤلفات، فحقل العلمانية أضحى مألوفاً وتزايدُ الجدل حولها ساهم إلى حدٍّ كبير في ترسيخ مصطلحاتها ومفاهيمها، بقدر ما تأتَّت أوّلاً من اللغة الفرنسية في حدّ ذاتها؛ لقد وجدنا أنفسنا نتعامل مع لغة تختلف شيئاً ما عن «فرنسية الفرنسيين»؛ وبالفعل ففرنسية الكيبيكيين تنفرد بصيغ واستعمالات لا توجد في اللغة الفرنسية من ذلك:

- À sa face même
- Prendre en délibéré
- S'entendre de

بعض هذه الاستعمالات هي من قبيل «النحت» وبعضها الآخر منقول حرفياً عن اللغة الإنكليزية. وتأتّتْ هذه الصعوبات ثانياً من هيمنة اللغة القانونية على الكتاب، وخصوصاً في قسمه الثاني، حيث كانت آراء المؤلفين مستندة في أغلبها إلى قرارات المحكمة العليا في كندا وفي الولايات المتحدة المتعلقة بقضايا حرية الضمير؛ ولا عجب في ذلك، فالدساتير والتشريعات الحديثة جعلت الهدف الأساسي لوظيفة القاضي حماية الحقوق والحريات[٣].

وفيما يتعلّق بالمصطلحات والمفاهيم فقد لفت انتباهنا تعدد معنى Église(s) في الكتاب، فتارة تستعمل بمعنى «الكنيسة أو الكنائس»، وطوراً بمعنى «الدين»، وطوراً ثالثاً بمعنى «الطوائف الدينية»، وذلك باختلاف السياقات. وأمّا المصطلحات والتعابير التي ابتدعنا لها مقابلاً عربياً فهي ثلاثة:

---

(٢) سبق لسايد مطر أن ترجم بعض الفقرات في المؤلف الذي خصصه لدراسة أعمال شارلز تايلور. ولكن ترجمته كانت متسرعة وغير موفقة، إذ جاءت في أغلبها حرفية. ويمكن القارئ أن يقارن بين الترجمتين ليدرك ذلك بيسر. انظر: سايد مطر، **مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، الفصل الرابع: «العلمانية وتحدّيات مطالب التكيّف».

(٣) حول دور القضاء في الدفاع عن الحقوق والحريات وتطويرها، انظر: رونالد دواركين، **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**، ترجمة منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٥).

ـ Convictions profondes: يترجم هذا المصطلح في العادة بـ«المعتقدات الأساسية» أو «الجوهرية»، ولكننا فضلنا ترجمته بـ«المعتقدات الجدّية»، لأن السياقات التي ورد فيها سياقات مقارنة «قانونية وأخلاقية» بين مختلف المعتقدات الدينية والعلمانية، إذ لا يمكن للدولة أن تستجيب لطلبات التكيّف إلّا إذا كان المعتقد المعني بالطلب مقنعاً وجدّياً.

ـ Goût dispendieux: سبق لساير مطر أن ترجم هذا التعبير بـ«تذوّقات...»، كما ترجمه كمال المصري بـ«ذوق مكلف»[٤]. والحقيقة أنّ الترجمتين حرفيتان ولا تؤديان المعنى، فالسياق الذي وردت فيه العبارة لا علاقة له بالذوق والتذوقات وإنّما هو سياق الاعتقاد والمعتقدات، فالكثير من العلمانيين المتشددين يعتبرون المعتقدات الدينية، وخصوصاً المتشددة منها، من قبيل الميولات والنزوات المكلفة لأصحابها وللمجتمع، ولذلك يرفضون إجراءات التكيّف التي تمنح لمعتنقيها. وعلى هذا الأساس، وبالعودة إلى كتاب **الملل والنحل**، اخترنا أن نترجمها بـ«صبوات غالية» (من الغلو)[٥].

ـ Préférences: وردت اللفظة الفرنسية في سياق المقارنة بين المعتقدات الجدّية وتلك التي من قبيل الميولات أو الاختيارات الفردية التي يلجأ إليها بعض الأشخاص ويعتبرونها اعتقادات جادة ويطالبون بمقتضاها التمتع بإعفاءات أو استثناءات في الفضاء العمومي (المدرسة ـ الإدارة ـ المعمل... إلخ). وقد ارتأينا ترجمتها بـ «تخيّرات» استناداً إلى الحديث النبوي «تخيروا لنطفتكم...».

ـ Protestantisation: يبدو هذا المصطلح من نحت المؤلفَين، وقد استعملاه في سياق الحديث عن ظاهرة «إضفاء الطابع الفردي على المعتقد». ولما كانت البروتستانتية تتميز بمنح معتنقيها حرية فهم المذهب وتأويله دونما حاجة إلى المؤسسة الكنسية فقد اعتبر المؤلفان بروز ظاهرة التأويل الفردي للعقيدة بمثابة تعميم للبروتستانتية، لذلك ترجمناها بـ«تعميم البروتستانتية».

ـ Sociétés diversifiées: مجتمعات رقشاء.

---

(٤) بريان باري، **الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعدّدية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، عالم المعرفة؛ ٣٨٢، ٢ ج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١)، ج ١، ص٧٥.

(٥) «قد ذكرنا ـ فيما تقدّم ـ أن «الصبوة» في مقابلة «الحنيفية». وفي اللغة: صبأ الرجل: إذا مال وزاغ؛ فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحقّ، وزيغهم عن نهج الأنبياء... قيل لهم «الصابئة»»: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ج ١، ص٧.

تمهيد

شكّلت الحكومة الكندية في شهر شباط/فبراير من سنة ٢٠٠٧ اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية CCPARDC(*). في تلك اللحظة كانت قد مرت قرابة السنة على الحوار الذي أطلقه الكنديون حول مكانة الدين في الفضاء العمومي، وتحديداً حول المطالب المتكررة للتكيّف على أساس ديني. من رحم تلك اللجنة ولد هذا الكتاب، فقد حظيَ كلانا، شارلز تايلور Charles Taylor وجوسلين ماكلور Jocelyn Maclure، بعضويتها؛ فعُيّن تايلور رئيساً مشاركاً للجنة وماكلور محلّلاً خبيراً.

تمثلت مهمتنا الأساسية أثناء صياغة التقرير النهائي للّجنة في تحرير الفصل المتعلق بالعلمانية الذي شكّل لاحقاً مضمون هذا الكتاب. ومن المؤكد أنّ هناك اختلافاً بين تقرير موجّه إلى العموم وبحث فلسفي؛ ذلك أنّ تقرير لجنة حكومية يجب أن يكون واضحاً، مختصراً، وفي متناول الجميع، وبالخصوص متمحضاً بالكامل لتوضيح الرهانات الاجتماعية والسياسية المتحكمة في الموضوع، ومن ثَمَّ يجب أن يحدّد سبل معالجتها. وبالفعل فإنّ مثل هذا التقرير لا يسعه سوى أن يركزّ على ما يعتبره أساسياً ويضرب صفحاً عمّا دون ذلك. ولذلك فإنّ الهدف الأول لكتابنا هو تعميق النظر في الأطروحات المشار إليها في الفصل السابع من التقرير النهائي، ومواصلة البحث في محاور جديدة للموضوع؛ فكلّ شيء يشي بأنّ البحوث الراهنة حول العلمانية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحول مختلف صور التجربة الدينية، وحول كيفية إدارة تنوع المعتقدات (العلمانية والدينية والروحية)، هي موضوع تجديد نظري هامّ نأمل المساهمة فيه.

(*) انظر ملخصاً للتقرير في قسم الضمائم (المترجم).

ولا يسعنا أخيراً إلا أن نشكر السيد جيرار بوشار Gérard Bouchard رئيس اللجنة المشارك وكاتب التقرير النهائي المشارك لما أبداه من تفهم ومساندة لمشروعنا. وغني عن القول أنّ الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تلزم سوى صاحبيْها. ورغم أن **اللجنة** باشرت أعمالها ضمن سياق اجتماعي وسياسي صعب إلى حدٍّ ما فقد منحتنا هي الأخرى فرصة جيّدة للتعلّم والحوار. وفي هذا السياق نشكر كلّ من عمل في صلبها، وخصوصاً الموظفين ولجنة الخبراء. وإضافة إلى كل ذلك استفدنا كثيراً، طوال السنوات الأخيرة، من المناقشات التي دارت بيننا وبين عدد من الزملاء؛ نذكر منهم ميشلين ميلوت Micheline Milot، وجان بوبايرو Jean Baubérot، وراجييف برقافا Rajeev Bhargava، وطارق مودود، ودانيال وينستوك Daniel Weinstock، وبيار بوسات Pierre Bosset، وجوزي وورلينغ José Woehrling. كما نشكر مساعدَينا في البحث فرنسوا كوتي فيّانكور François Côté-Vaillancourt وجوليان ديلانغي Julien Delangie للعمل الجيّد الذي قاما به، وكذلك كلّ الفريق العامل بدار النشر بوريال Boréal، ونخص منهم بالذكر جان فيليب وارن Jean-Philippe Warren وجان برنيياي Jean Bernier لما أبدياه من ملاحظات حول المخطوط ولعملهما الاحترافي. وأخيراً نشكر إيزابيل Isabelle وأوب Aube لدعمهما الفعال لنا والذي لا يقدّر بثمن.

مقدمة

تعدّ إدارة التعددية الأخلاقية والدينية من أخطر التحديات التي تواجهها المجتمعات المعاصرة. فمنذ سنة ٢٠٠٦ ألهب موضوع «التكيفات المعقولة»(*) مشاعر سكان مقاطعة الكيبيك. وغني عن القول أنّ هذه القطعة من البلاد ليست الوحيدة المطالِبة برفع مثل هذا التحدّي، فكندا برمتها واجهت قضايا خطيرة شأن مسألة التحكيم الحر(**) الذي تبيحه الشريعة الإسلامية في مجال قانون الأسرة، وشأن الوضعية القانونية للرجال متعددي الزوجات. ولم يقتصر الأمر على كندا بل شمل دولاً أخرى، ففرنسا واجهت مشكلة الحجاب منذ سنة ٢٠٠٣، وأطلق الرئيس ساركوزي الجدل مجدداً حول العلاقة بين الديني والسياسي عندما أثنى في خطابه مؤخراً على ما سمّاه «العلمانية الإيجابية»(***) وطرحت بريطانيا العظمى على إثر تفجيرات

(*) **التكيّفات** (مفردها تكيّف) هي إعفاءات أو استثناءات يتمتع بها معتنقو المعتقدات الدينية والعلمانية حتى يتمكنوا من أداء شعائرهم وطقوسهم أو واجباتهم الدينية أو تلك التي تمليها عليهم ضمائرهم في الفضاء العام (في المؤسسات التعليمية، ومواطن العمل، والمؤسسات الخدمية مثل المستشفيات، أو المؤسسات العقابية مثل السجون. . . إلخ). وتسمّى هذه التكيّفات معقولة لأنها التزام قانوني مؤسس على الميثاق الكندي للحقوق والحريات. فهي في النهاية طريقة لمعالجة ما يتعرض له هؤلاء المهاجرون من تمييز مباشر وغير مباشر بسبب معتقداتهم (المترجم).

(**) التحكيم في الاصطلاح الفقهي هو «تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما»، فهو عند الفقهاء دون مرتبة القضاء، إذ يتولى طلبه من الغير الخصوم أنفسهم وليس السلطان أو من يقوم مقامه من أصحاب الولاية على الناس كما هي الحال في القضاء. وأمّا في الاصطلاح القانوني الحديث فهو نظام لتسوية المنازعات عن طريق أفراد عاديين يختارهم الخصوم إما مباشرة أو عن طريق وسيلة أخرى يرتضونها. ويتم اللجوء إلى التحكيم خاصة خارج دار الإسلام حيث لا يمكن للإمام إقامة الحدود في دار الحرب (المترجم).

(***) المقصود بذلك إعادة النظر في العلمانية الفرنسية باتجاه ردّ الاعتبار للدين في الفضاء العمومي (المترجم).

لندن في السابع من تموز/يوليو سنة ٢٠٠٥، مشكلة إدماج المهاجرين المسلمين وأبنائهم في المجتمع البريطاني. وفي إيرلندا تعرضت دعائم سياسة التعددية الثقافية الجماعاتية إلى هزة كبيرة بعد اغتيال السينمائي ثيو فان غوغ Theo Van Gogh على يد متطرف يدّعي الانتماء إلى الإسلام. وفي إسبانيا وإيطاليا أثير جدل حول علاقة الأخلاق الكاثوليكية بقضايا تتعلق بأخلاقيات الممارسة الجنسية وأخلاقيات علم الأحياء، من ذلك قضية الإجهاض، والمساعدة الطبيّة على الانتحار، وحقوق الأزواج المثليين. وأضحت الدنمارك، بفعل الجدال العنيف الذي سببته الرسوم الكاريكاتورية للرسول محمد، منطلقاً لجدل عالمي، محوره حدود حرية التعبير ومدى مشروعية القوانين التي تحظر ازدراء الأديان. وفي الولايات المتحدة الأمريكية شكل حضور المعتقدات الدينية في نقاشات الفضاء العمومي، ومغزى الفصل بين الدولة والكنائس، موضوع جدل شيّق لا يكاد يهدأ. وفي تركيا عرف النظام العلماني الجمهوري المتشدد الذي أقامه كمال أتاتورك منذ بدايات القرن العشرين عرف انفتاحاً منذ سنة ٢٠٠٢، تاريخ فوز حزب العدالة والتنمية الذي يقوده إسلاميون(*) في الانتخابات التشريعية. آخر مثال للدول التي واجهت تحديات إدارة التعددية الأخلاقية والدينية هو الهند، فقد وضع «حزب الشعب الهندي» ـ أحد أهمّ الأحزاب القومية الهندوسية ـ الديمقراطية الهندية في مأزق حقيقي عندما سعى إلى صهر الهوية الوطنية الهندية في التقليد الهندوسي، متراجعاً بذلك عن مبدأ فصل الدولة عن ديانة الأغلبية في الوقت الذي تروّج فيه هذه الديمقراطية بأنّ التسامح الديني ممكن حتى في بلاد رقشاء دينياً وروحياً[٦].

(*) يتحدث النص الفرنسي عن مسلمين متدينين des musulmans pratiquants، واخترنا لفظة (إسلاميون) لأنها تؤدي المعنى المطلوب أكثر من عبارة: (مسلمون متدينون) (المترجم).

(٦) حول كلّ هذه القضايا والتحديات التي تواجهها المجتمعات المعاصرة، انظر:

Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: Le Temps de la conciliation: Rapport* (Québec: Commission de consultation sur les les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008); Marion Boyd, *Résolution des différends en droit de la famille: Pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion* (Ontario: Ministère du Procureur général, 2004); Condition Féminine Canada, *La Polygamie au Canada: Conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants* (Ottawa: Canadian Women's Health Network, 2005); Bernard Stasi, *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (France, décembre 2003); =

ومع كل هذه التجاذبات والتوترات يوجد إجماع على أنّ «العلمانية» هي مكوّن أساسي لكل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية التي تضمّ مواطنين متعددي التصوّرات للعالم وللخير، سواء كانت هذه التصوّرات دينية أو روحية أو علمانية. ولكن قبل كلّ ذلك، ما العلمانية؟

إذا كنا غالباً ما نتفق على أنّ العلمانية هي نظام سياسي وقانوني مهمته الفصل إلى حدٍّ ما بين الدولة والدين فإننا نختلف عندما يقتضي المقام تعريفها بشكل دقيق.

يجزم كثيرون بأنّ العلمانية مبدأ واضح لا لبس فيه، ينبغي أنّ يطبّق في كل مكان بنفس الطريقة؛ وحينئذ فإنّ المخرج للجدل حول مكانة الدين في الفضاء العمومي في غاية البساطة، إذ يكفي تطبيق مبدأ العلمانية تطبيقاً صارماً حتى نضع حدّاً له. هذا الرأي يفترض أنّ عبارات من نوع «الفصل بين الدين والدولة» و«حيادية الدولة»، أو التمييز بين «المجال العمومي» و«المجال الخاص» وحصر الدين في المجال الخاص، كفيلة بجعل معنى العلمانية واضحاً. ولكنّ وضوح معنى العلمانية وتداعياتها ليس سوى وضوح خادع؛ فرغم أنّ هذه التعريفات تنطوي كلّها على معانٍ حقيقية للعلمانية فلا يمكن لأيٍّ منها أن يستبدّ بمعناها، إذ يتضمن كلّ تعريف منها قدراً من الغموض واللّبس، وأحياناً التناقضات؛ لذلك وجب فكّ مُعمّياته حتى نحدد ما المقصود بالضبط بضرورة أن تكون الدولة علمانية.

إنّ العلمانية كما سنبينه لاحقاً مفهوم معقد، فهي جماع جملة من الأهداف والترتيبات المؤسّساتية. ورغم أنّ بحوثاً حديثة في اختصاصات العلوم الاجتماعية والحقوق والفلسفة قد حققت تقدماً كبيراً على صعيد فهم

Discours de Nicolas Sarkozy au palais du Latran, 20 décembre 2007; Tariq Modood, «Rebâtir le = multiculturalisme en Grande-Bretagne après les attentats de du 7 juillet 2005,» *Ethique publique*, vol. 9, no. 1 (2007); Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance* (New York: Penguin Press, 2006); Kent Greenawalt, *Religion and the Constitution* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006) (tome 1) et 2008 (tome 2), and Rajeev Bhagarva, dir., *Politics and Ethics of the Indian Constitution* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

وأمّا البلدان الإسلامية فليست بمنأى عن هذه التحديات، انظر الدراسة المثيرة لـ:

Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

العلمانية باعتبارها نمطاً من الحوكمة، فإننا نعتقد أنّ تحليلاً مفهومياً مناسباً للمبادئ المكوّنة لها لم ينجز بعد. لذلك نحن نسعى في هذا الكتاب إلى تجاوز هذا النقص. ومع ذلك فإنّ الغاية من هذا العمل لا تقتصر على عرض تصوّر للعلمانية هو الأقرب إلى الحقيقة في تقديرنا، بل تتجاوز ذلك إلى محاولة البرهنة على أن تصوّراً دقيقاً للعلمانية بإمكانه أن يحيط بشكل أفضل بالبدائل المتاحة للمجتمعات التي تواجه معضلات مرتبطة بإدارة التنوع الأخلاقي والديني، سواء تعلقت هذه المعضلات بالعلاقة التي ينبغي أن تكون بين دين الأغلبية والقيم والمؤسسات العمومية، أو تعلقت بمشروعية مطالب التكيف المؤسسة على المعتقدات الدينية، أو بمكانة المعتقدات الدينية في النقاشات العمومية، أو بالعلاقة بين الحرية الدينية وحرية الضمير. وعلى هذا الأساس سندرس الخلافات الأخلاقية والسياسية حول مكانة الدين في الفضاء العمومي استناداً إلى التصوّر الذي سنقترحه للعلمانية في الفصلين الأول والثاني.

وسنبرز أنّ احترام مبدأ المساواة الأخلاقية بين أفراد المجتمع وحماية الحق في حرية الضمير والحرية الدينية يشكلان الغايتين الكُبريين للعلمانية اليوم. غير أنّ دلالة مبدأي المساواة في الاحترام وحرية الضمير ومقتضياتهما يمكن أن يفهما بطرق مختلفة؛ فهل يسمح مثلاً هذان المبدآن بإجراءات تكيّف أو إعفاء يُسمح بموجبها لبعض الأشخاص في حالات معيّنة بأداء طقوسهم الدينية في الفضاء العام؟ وهل تعدّ هذه التكيّفات معاملات تمييزية غير منسجمة مع التصوّر السليم للعدالة الاجتماعية؟ وإذا كانت المعتقدات الدينية تسوّغ أحياناً الإجراءات التكيّفية فهل تسوّغها المعتقدات غير الدينية؟ وبلغة أخرى كيف نضمن المساواة في التعامل بين المتدينين وغير المتديّنين؟ وهل نعامل «المعتقدات الجديّة»(*) الدينية منها والعلمانية مثلما نعامل الميولات الشخصية لبعض الأفراد؟ أو هل يتوجب علينا أن نخصها بوضع أخلاقي وقانوني؟ وكيف ستترجم الهيئات القضائية مبدأ حرية الضمير والحرية

(*) اخترنا هذه العبارة لترجمة العبارة الفرنسية convictions profondes انطلاقاً من تمييز المؤلفين بين صنفين من المعتقدات: معتقدات نسقية وشمولية تنطوي على نصوص ومبادئ وطقوس وشعائر متناسقة ومنسجمة، وميولات أو صبوات شخصية يعجز أصحابها أحياناً عن الدفاع عنها. وسيتم تفصيل ذلك في موضعه من الكتاب (المترجم).

الدينية؟ هذه الأسئلة ومثيلاتها ستكون موضوع القسم الثاني من الكتاب.

إنّ الفكرة التي سندافع عنها على مدى هذا الكتاب تدعو إلى حتمية فهم العلمانية اليوم ضمن إطار واسع يتميّز بتنوع المعتقدات والقيم التي يعتنقها المواطنون ويحتكمون إليها. وجدير بالتذكير أنّ نموذج المجتمع السياسي المؤسس من جهة أولى على توافق حول المبادئ السياسية الرئيسية، وعلى احترام وجهات نظر المواطنين الفلسفية والدينية والأخلاقية من جهة ثانية، لم يفرض نفسه ـ باعتباره النموذج الأقدر على أن يقود أفراد المجتمع نحو تعايش حقيقي وانسجام معقول ـ إلا مؤخراً. ومما لا شك فيه أنّ فلسفة التسامح الديني التي أسبغت على أوروبا السلم تدريجياً بعد أن أنهكتها الحروب الدينية، قد مهّدت الطريق لظهور مثل هذه المجتمعات التعددية. ولكن التسامح الديني الذي عرفته أوروبا لم يحل دون استمرار الإقصاء أو التهميش في حقّ بعض الجماعات الدينية لمدة طويلة، شأن الكاثوليك في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. ثمّ إنّ الدين قد حظي في هذه الفترة بمكانة أفضل من مكانة التصورات العلمانية للعالم. بل إنّ العلمانية فهمت أحياناً بطريقة عكسية، فتمّ تصوّرها على أنّها موقف صارم ضدّ الدين، كما حصل في الاتحاد السوفياتي السابق وفي بعض الفترات من تاريخ فرنسا.

والحالة تلك، ينبغي علينا بذل جهد جماعي لندرك أنّ العدالة الاجتماعية والوحدة السياسية مهددتان في ظلّ مجتمعات تشقها اختلافات ومنازعات فلسفية عميقة، غير قابلة للتعايش أحياناً.

في هذا السياق نأمل تركيز تفكيرنا على المبادئ الأساسية التي من شأنها توطيد التعاون الاجتماعي في مجتمعات تتميز بتنوع كبير، وعلى ما تتطلبه هذه المبادئ من مؤسسات لتفعيلها، وكذا على أخلاقيات المواطنة؛ ذلك أنّ هذه المتطلبات وهذه الأخلاقيات هي الأجدر بتحصين هذه القيم والمؤسسات.

القسم الأول

التفكير في العلمانية

الفصل الأول

العلمانية والتعددية الأخلاقية والحياد

إنّ العلاقات بين السلطة السياسية والأديان في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة هي بالتأكيد علاقات معقدة ومتنوعة، إذ تعيش هذه الديمقراطيات، بما فيها تلك التي ما زالت تعترف، في الغالب رمزياً، بوجود كنيسة رسمية، في ظل ما يمكننا تسميته بـ«نظام حكم العلمانية»؛ ففي مجتمع أرقش قائم على المساواة بين أفراده ينبغي الفصل بين الدولة والكنائس، وينبغي أن تكون سلطته السياسية غير منحازة إلى أي دين من الأديان الموجودة فيه. ذلك أنّ تكريس علاقة عضوية بين الدولة وديانة بعينها، مثلما كان الشأن في التقليد المسيحي، من شأنه أن يجعل من أتباع الديانات الأخرى وممن لا دين لهم مواطنين من درجة ثانية. ومن ثمّ على الدولة الديمقراطية أن تكون محايدة تجاه مختلف الأديان المنتشرة في المجتمع أو منصفة في التعامل معها، وعليها كذلك أن تعامل المواطنين على قدم المساواة سواء كانوا متدينين أم غير متديّنين. بعبارة أوضح على الدولة أن تلتزم الحياد إزاء مختلف الرؤى السائدة في المجتمع وإزاء مختلف تصوّرات المواطنين للخير، علمانية كانت أم روحية أم دينية. وعلى الدولة أن تدرك أنّ التنوّع الديني هو جانب من جوانب «التعددية الأخلاقية» التي على الديمقراطيات المعاصرة أن تقبل التعايش معها. إنّ «التعددية الأخلاقية» هي التي تسوّغ لأفراد المجتمع تبني تصوّرات للخير وأنظمةِ قيم مختلفة، بل متنافرة أحياناً[1].

إنّ تبني الأفراد المعاصرين لتصوّرات متعددة عن العالم وعن الحياة لم يكن ليثير مشاكل لو كان بإمكاننا بناء رؤية تكون محلّ إجماع تسمح لنا

---

(1) Isaiah Berlin, «Deux conceptions de la liberté,» dans: Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana (Paris: Calmann-Lévy, 1988).

بتصنيف أو ترتيب مختلف الرؤى التي يتبناها المواطنون. ولكن أية رؤية اليوم يمكن أن تزعم تحقيق ذلك؟ ولئن ظلت التعددية الأخلاقية من أهم مشاغل الفلسفة السياسية المعاصرة فلأنها مصدر لأعمق الخلافات التي تشق صفوف المواطنين وأكثرها تعقيداً. إن اختلاف المواطنين حول الفتوحات العلمية في ميدان علم الوراثة، وحول تدريس الدين في المدرسة العمومية، أو حول تدخل الدولة في الاقتصاد، إنما مصدره في الغالب تباين تصوّرات الذات البشرية وتنافر أنظمة القيم.

إنّ ما يسميه الفيلسوف الأمريكي جون رولز John Rawls «واقعة التعددية المعقولة»(*) ينبع من اعترافه بمحدودية العقلانية من جهة قدرتها على فصل المقال بشأن قضايا المعنى الأسمى للوجود ولطبيعة الازدهار الإنساني. وهكذا أدّى الاعتراف بهشاشة العقل الإنساني وتردده في الإجابة عن سؤال «ماهي الحياة الناجحة؟» بفلاسفة ليبراليين شأن جون لوك John Locke وجون ستيوارت ميل John Stuart Mill إلى الدفاع عن مبدأ استقلالية الضمير الفردي أو «الاستقلالية الأخلاقية» للفرد[٢] الذي تعترف الدولة بموجبه بالسلطة العليا للفرد في ما يتعلق بجملة معتقداته التي من خلالها يفسر العالم ويحدد مكانته

(*) تتميّز المجتمعات الدّيمقراطيّة الغربية المعاصرة، حسب جون رولز، بوجود كثرة من المذاهب الشّاملة المعقولة المتعارضة ـ دينيّة وفلسفيّة وأخلاقيّة ـ ومن ثم يدرك المواطنون أنّهم لا يستطيعون التّوصل إلى اتفاق، أو حتّى مجرّد تفهّم متبادل على أساس مذاهبهم الشّاملة المتعارضة. ويؤكّد رولز أنّ هذا التّنوع في العقائد الشّاملة الموجود في المجتمعات الدّيمقراطيّة المعاصرة ليس مجرّد حالة تاريخيّة سرعان ما تزول؛ بل إنّه ملمحٌ دائمٌ للثّقافة الدّيمقراطيّة العالميّة، وفي حالات سياسيّة واجتماعيّة تؤمّنها الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات الحرّة. هذه السّمة الّتي تتّسم بها المجتمعات الحرّة يسمّيها رولز «واقعة التّعدديّة المعقولة»؛ التي يعدّها سمة مطلوبة في المجتمعات الدّيمقراطيّة المعاصرة؛ لأنّها تعبّر عن التّنوع البشريّ. لمزيد التفاصيل انظر: عارف عادل مرشد، «العدالة كمفهوم سياسي عند جون رولز،» مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٢ أيار/ مايو ٢٠١٧، <https://bit.ly/2RoCPPh> (المترجم).

(٢) تساءل عن ذلك جون لوك: «ثمّة طريق واحد من بين هذه الطرق وهو الطريق الحق الذي يفضي إلى السعادة الأبدية. ومع ذلك فالشك ما زال يحوم حول تحديد طريق من هذه الطرق المتباينة في أن يكون هو الطريق الحق؛ فلا اهتمام الدولة أو سن القوانين بقادر على اكتشاف هذا الطريق المؤدي إلى السموات والذي يشعر معه الحاكم بيقين أكثر من اليقين الذي يشعر به المواطن في اكتشافه لهذا الطريق بنفسه». انظر: جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنّه (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص٤٠ (المصدر من المترجم). انظر أيضاً:

John Stuart Mill, *De la liberté* (Paris: Gallimard, 1990).

فيه، والتي بفضلها يحكّم عقله في ما يواجهه من مآزق أخلاقية أو هوية. فعلى الدولة إذاً أن تسعى إلى مساعدة المواطنين على تطوير استقلاليتهم وعلى حماية حقهم في حرية الضمير، وليس عليها أن تفرض عليهم تمثلاً للعالم وللخير علمانياً أو دينياً. ولذلك لا ينبغي، كما يؤكد ذلك رولز، أن نستغرب من قدرة المواطنين، في المجتمعات التي تشجع تطوير الملكات العقلية للأفراد والتي تنشئ مؤسسات لحماية حرية التفكير والضمير والتعبير، على تبنّي تصوّرات مختلفة لماهية الحياة التي تستحق أن نحياها(٣).

نخلص إلى أنّ موضوع العلمانية ينبغي أن يتم تناوله في إطار إشكالية أوسع، هي ضرورة حياد الدولة تجاه قيم المواطنين ومعتقداتهم وأنماط حياتهم المتنوعة والمختلفة في المجتمعات الحديثة.

ومع ذلك ينبغي المزيد من التدقيق في معنى مطلب الحياد؛ ذلك أنّ الدولة الليبرالية والديمقراطية لا يمكنها أن تكون لامبالية تجاه بعض المبادئ الأساسية مثل الكرامة الإنسانية وحقوق الفرد أو السيادة الشعبية. إنّها القيم **المكوّنة** للأنظمة الديمقراطية والليبرالية، فمنها تستمد أسسها وغاياتها.

وحتّى لو لم تكن هذه القيم محايدة فهي شرعيةّ؛ لأنها هي التي تسمح للمواطنين، مهما اختلفت تصوّراتهم للعالم وللخير، أن يتعايشوا سلمياً(٤). إنها تمكّن الأفراد من أن يكونوا سادة أنفسهم في اختيار ما يناسب ضمائرهم، وفي تخيّر نمط حياتهم في إطار احترام حقّ الآخرين في اختيار ما يناسبهم. ولهذا السبب فإنّ أفراد المجتمع يدافعون عن هذه القيم التأسيسية ويتخذونها قاسماً مشتركاً رغم تنوع معتقداتهم الجليّ (دينية وميتافيزيقية وعلمانية). ورغم اختلاف طرق الأفراد في اكتساب هذه القيم، فهم متفقون على الدفاع عنها. إنّ انعقاد ما يسميه جون رولز «الإجماع المتقاطع» حول القيم العمومية الأساسية هو شرط وجود مجتمعات

---

(٣) John Rawls, *Libéralisme politique*, Quadrige (Paris: Presse universitaire de France, 2001), p. 13.

(٤) في هذه الحالة يمكننا الحديث عن نزعة كمالية «ضعيفة» للدولة الليبرالية، أو عن «الحدّ الأدنى» من الكمالية، انظر في هذا المجال:

William A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implication of Value Pluralism for Political Theory and Practice* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2002).

تعددية[٥]. فالمسيحي مثلاً يمكنه أن يدافع عن حقوق الأشخاص وحرياتهم باستدعاء فكرة أنّ الله خلق الإنسان على صورته؛ وأمّا العقلاني الكانطي فسيدعو إلى الاعتراف بنفس القدر من الكرامة لكلّ الذوات العاقلة وإلى الدفاع عنها؛ وسيدافع النفعي عن ضرورة الزيادة إلى أقصى حدّ، من سعادة الذوات الحساسة التي تحتمل اللذة والألم في الآن نفسه؛ وسيحتكم البوذي إلى مبدأ **الإهيمسا** الأساسي، مبدأ اللاعنف؛ في حين سيدافع ساكن البلاد الأصلي أو الإيكولوجي المتشدد[*]، استناداً إلى فكرة كليانية الوجود، عن تكامل الكائنات الحية والقوى الطبيعية ووحدتها، وبالتالي عن ضرورة احترامها جميعاً على قدم المساواة على غرار البشر. إنّ كلّ هؤلاء متفقون على المبدأ ولكنهم يختلفون في الدوافع التي تسوّغه؛ ولذلك فالتحدي المطروح على المجتمعات المعاصرة يتمثل في مدى قدرتها على أن تنعم كلّها بالمبادئ الأساسية للشراكة السياسية، على أساس أنّ تكتسب هذه المبادئ شرعيتها انطلاقاً من وجهة النظر الخاصة بكل مجتمع على حدة.

والنتيجة أنّ الدولة التي تتماهى مع هذه المبادئ السياسية المشتركة لا يمكنها أن تتبنى أيّاً من «الالتزامات الأساسية» أو «المعتقدات الجدّية» التي يعتنقها المواطنون، خصوصاً وأنّها كثيرة وتصعب المواءمة بينها أحياناً. ونعني بالمعتقدات والالتزامات الأساسية الدوافعَ والتدابير والحوافز المترتبة على التصورات التي يتبناها الأفراد عن العالم وعن الخير والتي بفضلها يدركون العالم المحيط بهم وتعطي معنًى ووجهةً لحياتهم. إنّ البشر لقادرون على تنظيم وجودهم، وعلى ممارسة حسن التقدير، وعلى التحكم في سلوكهم؛ باختصار إنّهم قادرون على اكتساب هوية **أخلاقية**[٦]، وذلك عندما يعتنقون قيماً فيرتبونها أو يوائمون بينها، ومن ثمّ يحددون الرؤى المنبثقة منها. إنّ الالتزامات الأساسية، كما سنبيّنه لاحقاً، والتي سنسميها كذلك

---

(٥) Rawls, Ibid., pp. 171 - 172.

(*) **الإيكولوجيا المتشددة** (Ecologie profonde) هي فلسفة إيكولوجية معاصرة تتمحور حول الدفاع عما تعتبره القيمة الذاتية للكائنات الحية، أي عن قيمتها في ذاتها بقطع النظر عن مدى استفادة الإنسان منها. وتعود عبارة «الإيكولوجيا المتشددة» إلى الفيلسوف النرويجي آرن نايس (Arne Naess) (١٩١٢ ـ ٢٠٠٩) مؤسس هذا التيار الإيكولوجي (المترجم).

(٦) انظر: تشارلز تايلور، **منابع الذات: تكوّن الهوية الحديثة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤)، القسم الأول: «الهوية والخير»، ص٤١ ـ ١٥٧.

«الاعتقادات التي يمليها الضمير»، تشمل المعتقدات الجادة، الدينية والعلمانية التي تتميز عن «التخيّرات» المشروعة، ولكن الأقل جدّية، تلك التي نعبّر عنها بصفاتنا الفردية.

من المرجّح أنّ غالبية الأفراد يستندون في اختياراتهم هذه إلى دوافع يفصحون عنها إلى حدٍّ ما، خصوصاً أنّ هذه الدوافع لا تندرج ضمن نسق اعتقادي ديني أو علماني مطلق وشمولي. ولكن البعض الآخر يستند في اعتقاداته إلى مثل هذه الأنساق الشمولية. وسواء كانت معتقدات أفراد المجتمع الجدية ظاهرة أو مضمرة، مندرجة ضمن نسق ما أو متحررة منه، فإنّها تتبوّأ، في كلّ الحالات، مكانة بارزة في حياتهم؛ فالأفراد يتخذون القرارات المهمة في حياتهم استناداً إلى هذه المعتقدات والالتزامات. وفي ظل غياب إجماع مجتمعي حول المعتقدات الجدّية على الدولة أن تتجنب ترتيب تصورات الأفراد للعالم وللحياة السعيدة ترتيباً تفاضلياً، فتلك التصوّرات هي التي تشجع المواطنين على تبني المبادئ الأساسية المؤسسة لشراكتهم السياسية. ففي مجال المعتقدات والالتزامات الرئيسية، على الدولة، إذا أرادت أن تكون بحق دولة الجميع، أن تظل «محايدة».

يترتب على ذلك أنه يجب على الدولة أن لا تكون محايدة تجاه الأديان وحسب، بل أيضاً تجاه مختلف التصورات الفلسفية التي تعدّ المكافئ العلماني للأديان. وبالفعل فإنّ نظاماً يستعيض، في التأسيس لأفعاله، عن الدين بفلسفة علمانية شمولية يجعل من أتباع الدين مواطنين من درجة ثانية ما داموا لا يتبنون الخلفيات والقيم التي تتضمنها الفلسفة المعتمدة رسمياً. وبعبارة أخرى، فإنّ مثل هذا النظام لا يفعل شيئاً سوى أنه يعوّض الدين القائم وما يتضمنه من معتقدات جادة بفلسفة أخلاقية علمانية ولكنها معادية للدين فتؤسس بدورها نظاماً من المعتقدات الميتافيزيقية والأخلاقية.

إنّ الرغبة في جعل العلمانية المكافئ العلماني للدين تكون في الغالب أكثر حضوراً في البلدان التي تعلمنت بعد صراع محموم مع الديانة السائدة، مثلما حصل مع الكنيسة الكاثوليكية في فترة حكم عائلة بوربون Restauration(*) في فرنسا، أو مثلما حصل مع الإسلام زمن الخلافة العثمانية

(*) هو الاسم المعطى للفترة التي تلت الأحداث المتلاحقة للثورة الفرنسية ما بين التنازل الأول =

في تركيا. ومن من الجائز أنّ الشعور السائد لدى الغالبية العظمى من سكان الكيبيك بأنّ العلمانية في بلادهم قد حققت انتصارات كبيرة على الكنيسة الكاثوليكية هو الذي يفسّر ميلهم إلى تطبيق نموذج علماني على الطريقة الفرنسية والتركية. ومن المعلوم أنّ هذه العلمانية تفتخر بحياديتها تجاه مختلف الأديان، ولكنها في الحقيقة ليست محايدة حياداً فعلياً تجاه مختلف تصورات العالم والخير، بل على العكس من ذلك، تتصرف، في صورتها الأكثر تطرفاً، وفق «الأخلاق المستقلة» المؤسسة على مبادئ العقل وعلى تصوّر معيّن للطبيعة الإنسانية[٧]. هذا النوع من الأنظمة يستعيض الدين السائد بفلسفة أخلاقية علمانية. ولذلك تعدّ مثل هذه الفلسفة الأخلاقية والسياسية «ديناً مدنياً» كما يقول جان جاك روسو **Jean-Jacques Rousseau**. وتعتبر الجمهورية الثالثة التي أنشأها الراديكاليون نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في فرنسا أنموذجاً للنظام الجمهوري المؤسس على دين مدني.

ولقد بيّن مارسيل غوشيه Marcel Gauchet أنّ الفيلسوف الفرنسي رونوفييه Renouvier كان يرى ضرورة أن تتأسس سياسة راديكاليي الجمهورية الثالثة على مواجهة الكنيسة. إنّ الدولة، من وجهة نظر هذا الفيلسوف، ينبغي أن تكون «دولة الأخلاق والتعليم» بموجب أنها «قيّمة على النفوس كمثل كلّ كنيسة أو جماعة، ولكن بأكثر شمولية». ولكي لا تخضع الدولة إلى الكنيسة عليها أن تمتلك من تلقاء نفسها «قانوناً أخلاقياً مستقلاً عن كل الديانات» ومؤسساً على الحرية، ممّا يجعلها تتمتع بـ«تفوّق أخلاقي» على كلّ الديانات. ولتحقيق هذا التفوق ينبغي أن يحظى القانون الأخلاقي للدولة بأساس أمتن من الأخلاق النفعية والانفعالية. لقد كانت الدولة في حاجة إلى «دين عقلاني» يضارع، على سبيل المثال، فلسفة كانط الأخلاقية[٨].

= لنابليون بونابرت عن السلطة يوم ٦ نيسان/ أبريل ١٨١٤ وعودته في شهر آذار/ مارس ١٨١٥، وما بين سقوط الإمبراطورية الفرنسية الأولى وقيام ثورة ١٨٣٠. وقد شهدت عودة آل بوربون إلى الحكم في إطار حكم ملكي دستوري تولاه لويس الثامن عشر وشارل العاشر (المترجم).

(٧) مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة شفيق محسن (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص٥٤ ـ ٥٧.

(٨) المصدر نفسه.

وبالاستناد إلى التحليل السابق حول حياد الدولة المطلوب تجاه مختلف تصوّرات الحياة السعيدة، فإنّ الاستعاضة عن الأساس الديني للعيش المشترك بتصوّر فلسفي علماني شمولي يثير إشكالاً ما دام الجزء المتديّن من المجتمع لا يتبنى هذا التصوّر وما يترتب عليه من فهم لطبيعة الإنسان. ولذلك فإنّ الأهمّ في هذا السياق هو أن يتوافق المواطنون، كلٌّ من وجهة نظره الخاصة، حول جملة المبادئ القادرة على أن تؤمّن لهم تعاوناً اجتماعياً واستقراراً سياسياً. فالعيش المشترك يستند إلى ذلك الرصيد من القيم والمبادئ التي يمكن أن تكون محلّ إجماع متقاطع بدل استناده إلى فلسفة علمانية تنزّل منزلة العقيدة الدينية. إنّ الاستناد إلى قيم عمومية مشتركة يهدف إلى ضمان المساواة الأخلاقية بين المواطنين، وذلك بدفعهم إلى أن تكون لديهم جميعاً القابلية لتبني التوجهات الكبرى للدولة، انطلاقاً من تصوراتهم الخاصة للعالم وللخير.

إنّ ما انتهينا إليه من خلال هذه التحاليل ينبهنا إلى ضرورة عدم الخلط بين **علمنة** النظام السياسي و**علمنة** المجتمع. ورغم أنّ هناك فروقاً كثيرة بين التَّمَشّيَين يمكننا القول بأنّ علمنة النظام السياسي هو المسار الذي ترسّخ الدولة بفضله استقلالها تجاه الدين، في حين تتطلب علمنة المجتمع، فيما تتطلبه، التقليص التدريجي من تأثير الدين في الحياة الاجتماعية وفي سلوك الأفراد(٩). فإذا كانت علمنة النظام السياسي مساراً سياسياً يندرج في إطار القانون الوضعي، فإنّ علمنة المجتمع هي قبل كلّ شيء ظاهرة سوسيولوجية نلمسها في تصوّرات الأفراد للعالم ولأنماط حياتهم. هكذا نخلص بعد كلّ هذه التحاليل حول ضرورة حياد الدولة تجاه مختلف تصورات الخير وتجاه المعتقدات التي يمليها الضمير إلى أنه إذا كان من واجب الدولة أن تتعلمن فليس من دورها أن تنشر العلمنة في المجتمع.

ومع ذلك، فمن الواضح أنّ هذا الحياد لا يتحمل عِبْأه كلّ المواطنين بنفس القدر؛ فالدولة الليبرالية، على سبيل المثال، تدافع عن المبدأ الذي يتم بموجبه اعتبار الأفراد ذواتاً أخلاقية مستقلة تتمتع بالحرية التامة في

---

(٩) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: The Belknap Press University Press, 2007).

تحديد تصوّراتها الخاصة للحياة السعيدة. وفي هذه الحالة فإنّ الدولة تميل إلى معالجة هشاشة الاستقلالية لدى تلاميذ المدارس، فتعرض عليهم من خلال البرامج الدراسية عدداً من الرؤى والأنماط الحياتية، فتضع حينئذ الأولياء الذين يسعون إلى توريث أبنائهم معتقداتهم الخاصة في مأزق، خصوصاً إذا كانوا ينتمون إلى جماعات تسعى إلى تجنب تأثير التوجه المجتمعي الغالب في سبيل أن تنحت لنفسها أسلوب حياة يرتكز على احترام التقاليد أكثر من ارتكازه على استقلالية الفرد وتدريبه على التفكير النقدي. والخلاصة أنّ حياد الدولة ليس مطلقاً[١٠].

هذا الانحياز لفائدة بعض القيم الأساسية هو، كما بيناه سابقاً، عنصر **مؤسس** للديمقراطيات الليبرالية. إنّ الأمر لا يتعلق هنا بالاعتراض على هذا الانحياز بقدر ما يتعلق بالوعي بأنّ حياد الدولة الديمقراطية والليبرالية لا يمكنه، بمقتضى طبيعة هذه الدولة نفسها، أن يكون حياداً مطلقاً. فعندما تكون الدولة محايدة تجاه معتقدات المواطنين وقيمهم، فهي **تدافع** عن حقهم في المساواة وعن حريتهم في الكدح لتحقيق غاياتهم. بهذه الصفة تكون الدولة منحازة لفكرة المساواة بين المواطنين واستقلاليتهم، فهي تمنحهم فرصة التخطيط لحياتهم واختيار أنماط عيشهم. ومن ثم فإنّ كلاً من المؤمن والملحد يمكنه أن يعيش وفق اعتقاداته، ولكن لا يجوز له أن يفرض تصوره الخاص للعالم على الآخرين.

بالعودة إلى التاريخ، نلاحظ ظهوراً ليس بالبعيد لمثل أعلى مجتمعي تمكّن فيه المواطنون من عقد «إجماع متقاطع» حول المبادئ السياسية الأساسية، بقطع النظر عن اختلاف تصوراتهم لماهية الحياة الناجحة

---

(١٠) أبدى بعض أولياء التلاميذ في كلّ من النرويج وإسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وكندا والكيبيك اعتراضهم، في مناسبات عديدة، على بعض مواد البرامج الدراسية، مثل مادة التربية الجنسية، ومادة المواطنة، ومادة الثقافة الدينية؛ وحجتهم في ذلك أن مثل هذه المواد تقوّض المعتقدات الدينية التي يلقنونها لأبنائهم. انظر على سبيل المثال:

Mozert v. Hawkins Country Board of Education, 827F. 2d 2058 (C.A. 6th Cir. 1987); *Folgero and Others v. Norway*, ECHR, Grand Chambre, application no. 15472/02, 29 juin 2007; Chamberlain c. Surrey School District no.36, [2002] 4R.C.S. 710, 2002 CSC 86.

وبخصوص مصير الجماعات الدينية التقليدية في الديمقراطيات الليبرالية، انظر:

Jeff Spinner-Halev, *Surviving Diversity* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000).

ولتنوعها. هذا النموذج المجتمعي يتميز بشكل واضح عن نموذج المجتمعات التي وجدت جذور وحدتها في الدين المشترك، وفي إجماعها على مغزى الحياة وأهدافها السامية[11]. هذا الإجماع المطلوب هو أكثر إجماع تمّ التعبير عنه بوضوح بوساطة مفرداتِ وثيقة الصلح الديني التي أمضيت في ألمانيا عقب حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر، وتحديداً بوساطة أشهر بند فيها: **الناس على دين ملوكهم** *cujus regio, ejus religio* وبمقتضى هذا المبدأ فإنّ أي انشقاق عن الأمير يعتبر تقويضاً لشرعية الدولة ولقدرتها على تأمين استقرار البلد ووحدته.

إنّ المرور من أسلوب في الوحدة إلى آخر لا يتم دون مصاعب. فقد سعت أنظمة غير مسيحية، البعض منها أعلن إلحاده رسمياً، إلى بناء وحدتها الوطنية على فلسفة علمانية تفرض على كلّ المواطنين. مثال ذلك اليعاقبة في فرنسا وبعض الأنظمة الشيوعية أو القومية. وفي مثل هذه الحالات استبعد الدين ومع ذلك ظلّ مبدأ وجوبية رؤية مشتركة للعالم قائماً.

إن النموذج المجتمعي الذي تُؤسس بمقتضاه وحدة الجماعة السياسية على تبني المواطنين لمبادئ سياسية مشتركة برغم اختلافهم البيّن حول دوافعها العميقة، هو لعمري نموذج يختلف عن السابق جذرياً[12]. إن مثل هذا المجتمع على وعي بأنّ وحدته لا تكمن في الإجماع حول معنى وجوده وأهدافه وحسب، بل بكون كلّ محاولة لفرض مثل هذا الإجماع تنتهي إلى نتائج مدمرة للسلم الاجتماعي. وهكذا فإن كلّ المجتمعات الغربية مدعوة إلى أن تتدرب على إيجاد حوافز وحدتها بعيداً عن الإجماع الفلسفي. هذا المرور من أسلوب إلى آخر ليس ميسّراً، بل إنّ ضرورته نفسها محل نزاع في بعض الأحيان، كما هو الشأن اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي عدد من البلدان الأوروبية، حيث يقترح نواب من اليمين السياسي العودة إلى الوحدة الأخلاقية المفقودة كحلّ وحيد لمواجهة ضياع الهوية المكتسبة.

إننا لا نبالغ عندما نقول بأنّ مقاطعة الكيبيك الفرنكفونية قد جسّدت،

---

(١١) حول فكرة تأسس المجتمع على المقدّس، انظر:
Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Presse universitaire de France, 1968).

(١٢) Rawls, *Libéralisme politique*, pp.14 et 61-66.

بمعنى ما، قبل ستينيات القرن العشرين هذا النموذج المسيحي. ورغم أن تلك الفترة لم تشهد نشأة كنائس بصفة قانونية فقد صاغ التيار القومي الكاثوليكي الكندي ـ الفرنسي القوي الرؤية المشتركة التي كان على الجميع تبنيها. وكان ينظر إلى هذا التبني على أنه الشرط الضروري لاستمرار الثقافة الكندية ـ الفرنسية، فقد كانت الكاثوليكية المكوّن الأساسي لهوية الأمة. ولكن هذا التيار ووجه برفض قوي من قبل أولئك الذين مهّدوا لقيام الثورة الهادئة(*). ومع ذلك فقد ظلت فكرة اقتضاء الوحدة الوطنية إجماعاً على الأهداف المشتركة تمارس تأثيرها السحري على العقول.

(*) هي الثورة التي عرفتها مقاطعة الكيبيك الفرنكفونية في كندا في حقبة الستينيات من القرن العشرين، وكان من أهم آثارها تسريع علمنة الدولة والمجتمع (المترجم).

الفصل الثاني

مبادئ العلمانية

ينبغي إذاً أن تفهم العلمانية في السياق الأعمّ للنموذج الحيادي الذي تطمح إليه الدولة إذا ما أرادت فعلاً معاملة مواطنيها معاملة عادلة. وتعدّ العلمانية أحد شروط نظام الحوكمة الذي تُعامِل الدول الديمقراطية والليبرالية بمقتضاه الأفرادَ بنفس القدر من الاحترام رغم اختلاف رؤاهم للعالم ولأنماط القيم. ولكن ما العلمانية بالتحديد؟

لا يمكن أن ندرك كُنه العلمانية بترديد تعريفات تستند إلى صيغ مبسطة مثل «العلمانية هي الفصل بين الدين والدولة» أو «العلمانية هي حياد الدولة تجاه الأديان» أو «العلمانية هي استبعاد الدين من الفضاء العمومي. ورغم أنّ كل صيغة من هذه الصيغ تكشف عن جانب من الحقيقة فإنّ العلمانية تتأسس، على الأصحّ، على مبادئ متعددة بحيث ينهض كلّ مبدأ منها بوظائف مخصوصة.

ما ينبغي الوعي به أنّ العلمانية جماع قيم ووسائل أو «طرق إجرائية» مترابطة ترابطاً متيناً يصعب الفصل بينها. ولهذا السبب فإنّ عدم الفصل بشكل دقيق وواضح بين غايات العلمانية وطرقها الإجرائية هو أحد أسباب حالات الجمود التي تنتهي إليها المناظرات النظرية والتقنية حول العلمانية؛ إذ يرفع بعض المتناظرين ما هو من باب الطرق الإجرائية إلى مرتبة تضاهي أو تفوق ما هو من باب الغايات التي تسعى الدولة العلمانية إلى تحقيقها.

ومن ثم فإننا نرى أنّ العلمانية ترتكز على مبدأين كبيرين هما: معاملة المواطنين بنفس القدر من الاحترام، ومنحهم الحقّ في حرية الضمير؛ وعلى طريقتين إجرائيتين تتيحان تحقيق المبدأين المذكورين هما: الفصل بين الدين والدولة، وحياد الدولة تجاه الأديان. والجدير بالذكر أنّ هاتين

الطريقتين الإجرائيتين ليستا مجرّد وسيلتين بالإمكان الاستغناء عنهما معاً أو عن إحداهما؛ بل على العكس من ذلك، هما من باب الترتيبات المؤسساتية التي لا غنى عنها. ومع ذلك يمكن، كما سنبينه لاحقاً، فهمهما بطرق مختلفة فتكونان متسامحتين أو متشددتين إلى حدٍّ ما إزاء أداء الطقوس الدينية.

يعترف النظام الديمقراطي في مستوى المبادئ بتساوي المواطنين في القيمة الأخلاقية أو الكرامة الإنسانية، ومن ثم يسعى إلى المساواة بينهم في الاحترام. ويستوجب تحقيق هذا المطمح الفصل بين الدين والدولة وحياد الدولة تجاه الأديان وتجاه الحركات الفكرية العلمانية. فلمّا كانت الدولة دولة جميع المواطنين وكان لهؤلاء المواطنين تصورات عن العالم وعن الخير مختلفة، وجب على الدولة أن لا تتماهى مع دين مخصوص أو وجهة نظر مخصوصة؛ ولهذا السبب وجب «الفصل» بين الدولة والدين. على الدولة أن تكون مستقلة في مجالات اختصاصها، لأنّ تماهي السلطة السياسية مع تصوّر ديني أو علماني للعالم يجعل من الأشخاص الذين لا يتبنون المذهب الرسمي للدولة مواطنين من درجة ثانية[1].

ومن ناحية أخرى فإنّ مبدأ المساواة في الاحترام يقضي كذلك أن تكون الدولة «محايدة» تجاه الأديان وغيرها من المعتقدات الجديّة؛ فلا تدعمها ولا تضطهدها. ولكي تبرهن الدولة على أنها تعامل المواطنين كلّهم بنفس القدر من الاحترام عليها أن تكون قادرة على أن تقنع كلّ مواطن بالقرارات التي تتخذها، وهو ما لا تستطيع فعله إذا كانت منحازة إلى تصوّر معيّن للعالم

---

(١) إنّ الجمع بين فصل السلطتين السياسية والدينية عن بعضهما من جهة، واحترام الحق في حرية الضمير (وحرية تكوين الجمعيات) من جهة ثانية، يقتضي أن تكون الجمعيات الدينية بدورها مستقلة في مجال اختصاصها رغم أنها تظل دوماً مطالبة باحترام حقوق الإنسان الأساسية والقوانين الجاري بها العمل. نحن إذاً إزاء استقلالية متبادلة بين السلطة السياسية والمجموعات الدينية. فمن ناحية لا تتمتع الأديان بعلاقة مميزة مع الدولة، ومن ناحية ثانية لا يمكن الطوائف الدينية أن تكون تحت سلطة الدولة كما هي الحال في تركيا اليوم حيث تمارس الحكومة رقابة صارمة على رجال الدين السُّنّة. ونفس السلوك نجده في فرنسا: حول جذور «السلطة السيادية» التي تحظى بها الدولة الفرنسية في علاقتها بالأديان، انظر:

Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, que sais-je? (Paris: Presses universitaires de France, 2007).

وللخير[٢]. هذا يعني أنّ مبرراتها ينبغي أن تكون «علمانية» أو «عمومية»، أي نابعة مما يمكننا تسميته «الحدّ الأدنى من الأخلاق السياسية»، ومقبولة مبدئياً من كلّ المواطنين[٣].

ومع ذلك ليست المساواة في الاحترام هي الغاية الوحيدة للعلمانية. فقد بيّنت مارتا نوسبوم Martha Nussbaum أنّه يمكن لدولة أن تقيّد بشكل صريح حرية الضمير لدى كل المواطنين، ومع ذلك يمكننا القول إنها تعامل جميع مواطنيها بنفس القدر من الاحترام[٤]. ولذلك فإنّ قيام دولة علمانية إنّما يهدف في النهاية إلى حماية الحق في حرية الضمير. إنّ الدولة العلمانية التي تبدو «غير مكترثة» بموضوع غايات الوجود البشري إنّما هي تقرّ بسيادة الفرد في اختيار المعتقد الذي يناسب ضميره. لقد كانت تصوّرات العالم والخير تاريخياً محلّ خلافات عميقة؛ ولا شيء يجعلنا نتوقع تغييراً في هذا المعطى الذي تُبْنَى عليه الحياة المعاصرة. ومثلما أشرنا إلى ذلك سابقاً، لا شيء يسمح لنا بأن نعتقد أنّ العقل العملي له القدرة على أن يفصل المقال في موضوع الغايات السامية للوجود[٥]. إذ عوض أن تفرض الدولة على الأفراد تصوّراً معيناً للعالم وللخير عليها أن تحترم حقهم في حرية الضمير واستقلاليتهم الأخلاقية، أي حقهم في أن يعيشوا وفق ما تمليه عليهم ضمائرهم؛ بل عليها أن تسعى إلى الدفاع عن الحق في حرية الضمير عندما تنتهك بنفس الهمّة التي تدافع فيها عن المساواة بين الرجال والنساء أو عن

---

(٢) Thomas Nagel, «Moral Conflict and Political Legitimacy,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, no. 3 (1987), pp. 215-240.

(٣) هذا لا يعني فرض رقابة على الحجج التي يعرضها المواطنون أثناء النقاش العمومي والتي يستندون فيها إلى نظام معتقداتهم وقيمهم الخاصة؛ فلأصحاب الاختيارات الروحية والأخلاقية كلّهم الحقّ في أن يُدلوا بآرائهم حول القضايا العمومية الكبرى. ولكن احتمال أن يتوصل المتديّنون إلى إقناع شركائهم في الوطن بمشروعية مواقفهم احتمال ضعيف إذا لم يقدموا لهم، إضافة إلى حججهم المعهودة، حُججاً يمكن أن تقبل على ضوء نظم معتقدات وقيم غير دينية. انظر على سبيل المثال:

Christopher Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002).

(٤) Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), pp. 21-22.

(٥) انظر تحليلات رولز حول «صعوبة الحكم» في ما يتعلق بتصوّرات الخير، في:

John Rawls, *Libéralisme politique*, Quadrige (Paris: Presse universitaire de France, 2001), pp. 83-87.

حرية التعبير. إنّه ضمن هذا المنظور ستسوّغ التكيّفات الدينية أحياناً، كما سنبيّنه لاحقاً.

إنّ ما تهدف إليه العلمانية من مساواة في احترام المواطنين ومن حماية لحقهم في حرية الضمير هو أمر بديهي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المسار التاريخي للعلمانية في الغرب. فقد نشأ مبدأ الفصل بين الدولة والكنيسة وحياد الدولة من رحم خيبات الأنظمة أحادية المذهب الديني التي نشأت بهدف إنهاء الحروب الدينية. وإذ توجب على الغربيين إعادة تعريف الدولة كفّت عن أن تكون أداة في يد الكاثوليك أو البروتستانت، بل أضحت سلطة عمومية مشتركة في خدمة مواطني المذهبَين. ومهما كانت هذه الخطوات الأولى مترددة ومحدودة فقد أفضت إلى قيام أنظمة حكم دينية سمحت بقدر أكبر من حرية أداء الشعائر الدينية بعدما كانت ممنوعة. ضمن هذا المسار نصّ أوّل تعديل للدستور الأمريكي على أنّ أيّ قانون يفرض ديناً أو يمنع حرية أداء الشعائر والطقوس الدينية لا يمكن للكونغرس أن يعتمده. وبالمثل فإنّ القانون الفرنسي لسنة ١٩٠٥ حول العلمانية أنفذ الفصل بين الكنيسة والدولة وأعلن حرية العبادة لكل المواطنين. وفي الحالتين، الأمريكية والفرنسية، فإنّ الفصل بين الكنيسة والدولة وحياد الدولة يهدفان إلى ضمان المساواة بين المواطنين جنباً إلى جنب مع الاعتراف بحق الأفراد في حرية الضمير والحرية الدينية.

وهكذا يمكننا القول مع ميشلين ميلوت Micheline Milot: «إنّ العلمانية هي تطوير (مستمر) للسياسة التي تضمن بمقتضاها الدولة المحايدة تجاه مختلف تصوّرات الحياة السعيدة المتعايشة في المجتمع الحريةَ الدينيةَ وحرية الضمير طبقاً لما لها من إرادة في معاملة الجميع على قدم المساواة»[٦]. إن العلمانية هي نمط حكم سياسي يرتكز على مبدأين كبيرين، هما: الحق في المساواة في الاحترام الأخلاقي، والحق في حرية الضمير؛ ويتوسل طريقتين إجرائيتين، هما: الفصل بين الدين والدولة، وحياد الدولة تجاه الأديان والحركات الفكرية العلمانية.

---

(٦) Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde: Le cas du Québec*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes/Sorbonne (Turnhout, Belgique: Brepols, 2002), p. 34.

وإذا كان بعض الكتاب قد بيّنوا بشكل دقيق أنّ الأنظمة العلمانية ترتكز على الموازنة الدقيقة بين مبادئ متباينة، فذلك يعني بالنسبة إلينا أنّ الأعمال الجامعية ذات الصلة بالعلوم الاجتماعية والحقوق والفلسفة لم تميّز تمييزاً واضحاً بين أهداف العلمانية وطرقها الإجرائية. فمارتا نوسبوم، على سبيل المثال، تعتبر أن النموذج الأمريكي للعلمانية وحرية الضمير بُني على ستّة مبادىء، هي على التوالي: المساواة، وحق كلّ فرد في المساواة في الاحترام، وحرية الضمير، والحقّ في التمتع بإجراءات تكيّف، وعدم مأسسة الفصل بين الدولة والكنيسة والحياد[٧]. وفي تقرير ستازي Stasi حول تطبيق مبدأ العلمانية في فرنسا[*] ترتكز العلمانية على ثلاثة مبادئ، هي: حرية الضمير، والمساواة أمام القانون في اختيار التوجهات الدينية والروحية، وحياد السلطة السياسية[٨]. إنّ ميزة كلّ هذه التعريفات أنّها تؤكّد أنّ العلمانية قائمة على تعددية المبادئ. ومع ذلك فإنّ تحليلاً مفهومياً دقيقاً يسمح لنا بالتوسع أكثر في فهم العلمانية؛ ذلك أنّ مبادئ العلمانية ليست كلها من نفس النوع؛ فالحقّ في المساواة في الاحترام والحق في حرية الضمير هما مبدآن أخلاقيان يهدفان إلى ضبط تصرّفاتنا (وفي الحالة التي نشتغل عليها هما يهدفان إلى ضبط عمل الدولة)، في حين تشكّل مبادئ الحياد والفصل بين السلطتين والتكيّف ما يمكن أن نسمّيه «مبادئ تنظيمية» مترتبة على المبدأين الأخلاقيين السابقين؛ وبالمثل فإنّ مبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية ليس مبدأ أخلاقياً. إن مبدأي الحياد والفصل هما من قبيل الترتيبات التنظيمية الضرورية التي تهدف، كما بيّن ذلك جون لوك ومنتسكيو Montesquieu، إلى حماية حرية المواطنين وتجنيبهم الحكم الاستبدادي. إنّ قيمة «المبادئ التنظيمية» فرعية وليست أصلية، إن هي إلا مبادئ يُحتاج إليها لتحقيق الغايات الأخلاقية الصرفة.

---

(٧) Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, pp. 22-25.

(*) انظر ملخصاً للتقرير في قسم الضمائم (المترجم).

(٨) Bernard Stasi, *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (France, décembre 2003), p. 9.

وبخصوص الهند، يرى راجيف برقافا (Rajeev Bhargava) أنّ العلمانية الهندية هي أيضاً مؤسسة على تعددية القيم. انظر:

Rajeev Bhargava, «Political Secularism,» dans: John Dryzek, B. Honig et Anne Philips, dirs., *A Handbook of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 636-655.

لا يمكننا أن نفهم حجم التعقيد الملازم للعلمانية بطريقة أفضل إلّا عندما ندرك أنها تتضمن جملة من الغايات والطرق الإجرائية القابلة للتصادم؛ فقد تنشأ عن هذا التعقيد توترات، خصوصاً بين مبدأ الحقّ في المساواة الأخلاقية من جهة ومبدأ حماية حرية الضمير والحرية الدينية من الجهة المقابلة؛ فعلى سبيل المثال يمكن النظر إلى عملية ارتداء مدرّسة مسلمة الحجاب في الفصل الدراسي على أنه فعل لا يتماشى مع حياد المدرسة العمومية على أساس أنه انتهاك للمبدأ الذي يقتضي أن تعامل المؤسسات العمومية كلّ المواطنين على قدم المساواة؛ ولكن الرأي المخالف يرى أنّ منع المُدرّسة من ارتداء الحجاب هو انتهاك لحقها في الحرية الدينية؛ فكيف نوفّق بين ضرورة أن تجسّد المؤسسات العمومية حياد الدولة واحترام الحرية الدينية؟ سنعود إلى بحث هذا الموضوع لاحقاً؛ غير أنّ تناول دولتين أوروبيتين، هما ألمانيا وإنكلترا، للموضوع نفسه، موضوع الحجاب، بطريقتين مختلفتين يبيّن أن الأمر يتعلق بحالة عويصة[٩].

وفي المحصلة علينا أن نعترف بأنّ غايات العلمانية وطرقها الإجرائية لا يمكنها في بعض الوضعيات أن تتناغم تناغماً تاماً. وفي هذه الحالة ينبغي البحث عن توافقات من شأنها أن تيسّر أقصى ما يمكن من الانسجام بين هذه المُثل. ليست العلمانية حينئذ مبدأ واضحاً ولا أحادي الدلالة، ولذلك تسببت في معضلات، وجب على الدول العلمانية إيجاد حلول لها. ومع ذلك فإنّ بعض الملاحظين لم ينتبهوا إلى التعارضات المحتملة بين المبادئ المؤسسة للعلمانية، من هؤلاء الفيلسوف الفرنسي هنري بينا ـ رويز Henri Pena-Ruiz، الذي نستشف من نقده لمفهوم «العلمانية المنفتحة» أنّ الأمر يتعلق بمبدأ ذي دلالة قطعية، وما علينا سوى تطبيقه تطبيقاً سليماً، وذلك رغم وعيه بأنّ العلمانية تُبنى على تعددية المبادئ. كتب في هذا الشأن:

---

(٩) منعت عدة مقاطعات ألمانية المُدرّسات المسلمات من ارتداء الحجاب، في حين تُرك القرار، في المملكة المتحدة، بيد إدارات المدارس. راجع دراسات ليزلي شايدل (Leslie Seidle) المقارنة بين ألمانيا وبريطانيا، والتي أنجزتها في إطار اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية، منشورة ضمن:

Comparative Research and Analysis Country Profiles, <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports-experts.html> (consulté le 7 mai 2009).

«نؤكد مجدّداً أنّ العلمانية هي جماع ثلاث قيم، هي في الآن نفسه مبادئ للتنظيم السياسي؛ وهي حرية الضمير القائمة على مبدأ استقلالية الفرد وحرمة فضائه الخاص، والمساواة التامة بين الملحدين واللّادينيين والمتديّنين، ومراعاة شمولية الفضاء العمومي، فالقانون العام لا يمكنه أن يكون إلّا في خدمة المصلحة المشتركة. بهذا المعنى لا مجال للحديث عن علمانية منفتحة أو متشددة. ينبغي أن نعيش علمانيتنا دون انتهاكِ المبادئ التي تجعل منها أنموذجاً في الوئام يستوعب الجميع دون تمييز. إن مفهوم العلمانية المنفتحة هو من ألاعيب أولئك الذين يشككون في قرارة أنفسهم في العلمانية الحقّ ولكن تنقصهم الجرأة للاعتراض علناً على المبادئ التي تشكل ماهيتها. فماذا يعني انفتاح العلمانية غير التشكيك في أحد مبادئها الثلاثة المؤسسة، بل في الثلاثة معاً؟ أليس كذلك؟»[١٠].

هكذا استبعد الفيلسوف الفرنسي كلّ إمكانية فعلية لتعارض مبادئ العلمانية بعضها مع بعض، على الرغم من أنّ هذه الحقيقة البنيوية هي مصدر كلّ المآزق التي عملت الدول العلمانية على تجاوزها. فمثال المُدرّسة المحجّبة الذي ناقشناه سابقاً يعدّ أنموذجاً من هذه المآزق؛ فمنعها من ارتداء الحجاب يعزّز المظهر الخارجي لحيادية المؤسسة التعليمية العمومية ولكنه يقيّد، في الآن نفسه، حقها في الحرية الدينية وحرية الضمير، أو هو يسيء إلى مبدأ المساواة في الحظوظ بأن يحرمها من مهنتها التي كان من الممكن أن تساهم من خلالها في تطوير المجتمع. والحقيقة أنّه مهما كانت تعريفات العلمانية دقيقة ومهما كانت مبادئها متجانسة فهناك دوماً حالات يعسر الفصل فيها.

لقد اخترنا إذاً أن نخصّ مجموعة الأنظمة السياسية التي تسعى إلى تحقيق مبدأي المساواة في الاحترام وحرية الضمير باسم هو «نظم حكم العلمانية». ومن الواضح أننا إزاء تصور موسّع للعلمانيّة. إلا أنّ بعض الباحثين في ميدان العلوم الاجتماعية يفضلون التمييز بين ثلاثة أصناف من العلاقات بين الدولة والدين، فيحيلون على أنظمة «الوصل» و«أنظمة الفصل»

---

(١٠) Henri Pena-Ruiz, *Histoire de la laïcité: Genèse d'un idéal* (Paris: Gallimard, 2005), p. 134.

و«أنظمة الشراكة». ضمن هذا التصنيف تُحدّد العلمانية كنظام «فصل». وإذا أمكن لهذا التمييز أن يكون مفيداً في بعض السياقات فيبرز الفروق بين الأنظمة، فهو ينزع إلى حجب سعي الديمقراطيات الليبرالية جميعها، بأقدار متفاوتة من النجاح، إلى تحقيق غايتَي العلمانية الاثنتين المذكورتين، واشتمالها جميعها على عنصري «الفصل» و«الشراكة» مع الدين. وهكذا فإنّ البلدان الغربية القليلة التي ما زالت تعترف بوجود كنيسة رسمية، شأن المملكة المتحدة والدنمارك، هي أنظمة «وصل» مرنة تعمل على احترام مبدأي المساواة في الاحترام وحرية الضمير. في حين تمنح أنظمة «الفصل»، شأن الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، في الواقع، الكنائس ضرباً من الاعتراف. ولهذا السبب فضلنا الحديث عن «أنظمة حكم العلمانية»، وليس عن «نظام حكم علماني»، وهي أنظمة تتوسل أشكالاً مختلفة من الفصل والاعتراف بالأديان حتى تحقق الغايتين المذكورتين آنفاً[11].

لقد اخترنا مقاربة مفهومية مرتكزة على غايات طرق الحوكمة السياسية التي هي جوهر العلمانية بدل التركيز على الطرق الإجرائية.

---

(١١) نتقدم بالشكر للسيد سولانغ لوفافر (Solange Lefebvre) لتشجيعه لنا على توضيح وجهة نظرنا بخصوص هذا الموضوع.

الفصل الثالث

أنظمة حكم العلمانية

تُصنّف أنظمة حكم العلمانية عموماً بحسب موقفها من أداء الشعائر الدينية في الفضاء العمومي، فنتحدث، على سبيل المثال، عن علمانية «متشددة» وأخرى «مرنة» أو «منفتحة»، وذلك بحسب الطريقة التي تعالج بها هذه الأنظمة المعضلات التي تواجهها عندما تتعارض مبادئ علمانيتها مع طرقها الإجرائية. وهكذا فالعلمانية المتشددة تقيّد أكثر من غيرها حرية أداء الشعائر الدينية بمقتضى فهم معيّن لحياد الدولة وللفصل بين السلطتين السياسية والدينية، في حين تدافع العلمانية «المنفتحة» عن نموذج في الحكم يرتكز على حماية حرية الضمير والحرية الدينية، كما يرتكز على تصور أكثر مرونة لمبدأي الفصل بين السلطتين السياسية والدينية وحياد الدولة.

ويمكننا تصنيف هذه الأنظمة كذلك إلى أنظمة حكم علمانية «جمهورية» وأنظمة حكم علمانية «ليبرالية» أو «تعددية». ومما لا شك فيه أنه يمكننا رسم جدول لنظم الحكم العلمانية يتم بمقتضاه ترتيبها من الأكثر تزمتاً وتشدداً إلى الأكثر مرونة وتكيّفاً، وذلك بحسب موقفها من أداء الشعائر الدينية في الفضاء العمومي. وتأسيساً على هذا الجدول، يمكن للدولة العلمانية أن تتبنى موقفاً متشدداً بخصوص قضية معينة وتكون متسامحة بخصوص قضية أخرى؛ مثال ذلك فرنسا، فالجميع يعرف أنّها تمنع إظهار الرموز الدينية في المدارس العمومية، ولكننا غالباً ما ننسى أنّها تموّل المدارس الدينية الخاصة أكثر ممّا تفعله مقاطعة الكيبيك (٨٥ بالمئة مقابل ٦٠ بالمئة)، ومتعهّدة بالمحافظة على الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية التي بنيت قبل صدور قانون ١٩٠٥ وصيانتها؛ وأنّ الأعياد الكاثوليكية، هناك، شأن القيامة Pâques والصعود Ascension والعنصرة Pentecôte وانتقال العذراء Assomption وجميع القدّيسين Toussaint والميلاد Noël، هي أيام عطل خالصة الأجر؛ وأنّ

اتفاقية بابوية ما زالت سارية المفعول في منطقة الألزاس موزال Alsace-Moselle مُنحت بمقتضاها الطوائف الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية امتيازات. هذه الأمثلة شاهدة على أنّ الفصل بين الدولة والكنيسة وحياد الدولة لم يطبقا قطّ في فرنسا بشكل كامل.

وإذا كان صحيحاً أنّ المساواة في الاحترام وحماية الحق في حرية الضمير هما **غايتا** العلمانية، وأنّ فصل السياسي عن الديني وحياد الدولة هما **الوسيلتان** اللتان تتيحان تحقيق هاتين الغايتين دون الإخلال بتوازنهما، فمن الأصحّ أنّ التصورات الأكثر تشدداً للعلمانية، غير المتحمسة للحرية الدينية، ينتهي بها الأمر أحياناً إلى جعل الطرقِ الإجرائيةِ قيماً؛ ومن ثمّ إيلائها الأولوية على حساب الغايات. إنّها تعطي الأولوية للتطبيق الصارم للفصل بين الدين والدولة أو لحياد الدولة على حساب احترام حق الأفراد في حرية الضمير. وبالفعل فالنقاشات العمومية حول العلمانية تُركّز في الغالب على الطرق الإجرائية أكثر من تركيزها على الغايات. هذا ما يمكننا تسميته «تقديس الوسائل»، فقد غدا الفصل بين المؤسسة الدينية والدولة وحياد الدولة تجاه الدين قيمتين في حدّ ذاتهما وجب الدفاع عنهما بكل السّبل، وليسا مجرّد وسيلتين. ورغم أهمية الوسائل فإنّه ينبغي تحديدها دائماً على ضوء الغايات التي تستدعيها. وبالنظر إلى الصراعات بين «السّيفين» التي جرت طوال العصر الوسيط وبالنظر إلى أنّ الحياد تجاه الدين والفصل بين الكنيسة والدولة لم يتحقّقا فعلياً إلّا في القرن العشرين، فإننا نتفهم هذا التركيز المُنصبّ على الطرق الإجرائية. ولكن هذا التركيز يعسّر عملية إعادة التفكير في العلمانية في ارتباطها بالتحدّيات الجديدة التي تواجهها، والموصولة أساساً بشروط إدارة عادلة للتعددية الأخلاقية والدينية المعاصرة.

ومع ذلك هناك أسباب أخرى، غير هذا التعلّق بالترتيبات التنظيمية، تفسّر لماذا ينحو نظام حكم علماني باتجاه التضييق على حرية أداء الشعائر الدينية. فهناك مجتمعات خوّلت للعلمانية تحقيق غايات أخرى غير تلك التي أشرنا إليها سابقاً؛ فعلى سبيل المثال يمكن لنظام حكم علماني أن يكون أكثر تشدّداً من غيره تجاه حرية أداء الشعائر الدينية وذلك بمقتضى تكفّله بمهمة تحقيق قيمتين تضافان إلى المساواة في الاحترام وحرية الضمير، وهما: تحرير الأفراد من سلطان الدين، والإدماج المدني.

ذلك يعني أنّه بإمكان نظام حكم علماني أن يسعى إمّا إلى تشجيع الأفراد على التحرر من سلطة الدين، أي إلى علمنة المجتمع والتخلص التدريجي من المعتقد الديني، وإمّا حصر ممارسة الشعائر الدينية في النطاق الخاص والجمعياتي. هذا التصوّر للعلمانية يدافع عن رأي أو وجهة نظر سلبية تجاه الدين نفسه وإن بدرجات مختلفة؛ إذ ينظر إلى الدين على أنه يتنافى واستقلالية الأفراد العقلية. وفي هذه الحالة تصبح العلمانية أداة في خدمة الأفراد فتحررهم من ربقة الدين عبر تنمية ملكة النقد عندهم أو باستبعاد الدين من حياتهم. هكذا فهم الفيلسوف بينا رويز الأمر:

«إننا ندرك أنّ التحرر العلماني لا يمكن اختزاله في مجرّد علمنة المؤسسات العمومية. إنّ هذا التحرر يستدعي الجمع الوثيق بين السّيادتين: سيادة الشعب على نفسه، وسيادة الفرد على أفكاره. إنّ العقل، باعتباره مصدر الاستقلالية، هو ملكة التمييز العاقلة التي بها ندرك كلّ شيء، بما في ذلك معنى كلّ فكر خصوصي نعقل به العالم ونحدد به سلوكنا. هذا العقل المتاح للجميع هو بمثابة «نور طبيعي»، موجود فينا بالقوة وقابل لأن يهذّب. ولكن لا أحد يتمرّس به ويحققه دون إعمال الفكر الذي يتحمل إكراهاته. ولهذا السبب فإنّ الهدف المثالي للعلمانية إنما يكمن في التأسيس العمومي الحقيقي لشروط العقل التنويري. ولذلك لا يمكننا الاكتفاء بتخليص الدولة من كلّ وصاية دينية، بل يجب، إضافة إلى ذلك، تخليص المواطنين من مختلف أنواع الوصاية التي يمكن أن تُفرض عليهم في المجتمع المدني كما في النقاش السياسي العمومي»[1].

ضمن هذا المنظور تبدو علمنة المؤسسات العمومية غير كافية، فعلى العلمانية أن تضيف إلى مهامها مهمة تحرير المواطنين من سطوة «الأوصياء». وفي هذا الاتجاه نفسه أكّد ريجيس دوبري Regis Debray هذه المهمة المنوطة بالمؤسسات الجمهورية، إذ يعتبر أنّ «الجمهورية هي الحرية مضافاً إليها

---

(١) Henri Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne, Philosophie de la laïcité* (Paris: Presse universitaires de France, 2005), p. 225.

العقل [. . .] والديمقراطية، حينئذ، هي ما تبقى من الجمهورية عندما يسود الظلام»[٢].

هذا الفهم الجمهوري للعلمانية يثير إشكالات كثيرة في المجتمعات التي تتنوع داخلها تصورات الحياة السعيدة. نقول بادئ ذي بدء إنّ الفكرة الضمنية التي تنفي عن العقل قدرته على إنجاز مهمّته التحرّرية إلا بشرط وحيد هو أن يتحرر بدوره من كلّ عقيدة دينية، هي فكرة فيها نظر. فهناك أسباب وجيهة تدعونا إلى أن لا نستبعد وجود شخص يعتنق معتقدات دينية أو روحية، ومع ذلك يمكنه أن يستعمل عقله في تسيير شؤون حياته[٣]. ثمّ إنّ إمكانية التصادم بين قيمة التحرر هذه من جهة وقيمتَي المساواة الأخلاقية وحرية الضمير من جهة ثانية، ذات مخاطر كبيرة جداً؛ فعندما تستبعد الدولة العلمانية الدين فإنّها تتبنى تصوّرات الملحدين واللّادينيين للعالم وللخير، ومن ثَمَّ فهي، حينئذ، لا تعامل المواطنين الذين يولون الدين مكانة في نظام معتقداتهم وقيمهم على قدم المساواة مع شركائهم في الوطن. إنّ هذا الشكل من العلمانية ليس محايداً تجاه المعتقدات الجدّية التي تتيح للمواطنين أن يجترحوا منها معنى وغاية لحياتهم؛ في حين أنّ الالتزام الحقيقي للدولة بحماية الاستقلالية الأخلاقية للأفراد يقتضي أن تعترف بسيادتهم في اختيار ما يناسب ضمائرهم، وأن تمكنهم من الوسائل التي تسمح لهم باختيار توجهاتهم الوجودية سواء أكانت هذه التوجهات علمانية أم دينية أم روحية.

يمكننا أيضاً تصوّر نموذج علماني أكثر صرامة ولكنه ضروري لأجل أن يحقق، إضافة إلى المساواة في الاحترام وحرية الضمير، غاية ثانية هي الإدماج المدني الذي نفهمه في هذا السياق بمعنى الانتماء إلى هوية مدنية مشتركة والسعي الجماعي نحو الخير المشترك؛ إذ يرى البعض أنّ التفاعل والتعاون بين المواطنين، اللذين يقتضيهما الإدماج المدني، يفترضان عدم المجاهرة بسمات الهوية التي تفرّق بينهم، ومنها الدين والعرق. إنّ الأساس الذي ينبني عليه هذا التصوّر الجمهوري هو محو الاختلاف كشرط مسبق

---

(٢) Régis Debray, *Cours de médiologie générale* (Paris: Gallimard, 1991), p. 356.

(٣) بإمكان شخص ما أن يستنتج عقلياً وجود أسئلة ميتافيزيقية تشغل غالبية الناس، ولكن العقل البشري والعلم لم يقدّما بشأنها أجوبة نهائية أو مقنعة؛ كما بإمكانه أن يعتبر كلّ رؤية للعالم لا تسمو بالكائن البشري هي مصدر قلق.

وضروري لإتمام عملية الاندماج المدني والوئام الاجتماعي. وضمن هذا السياق، غالباً ما تقدّم المدرسة على أنّها بمثابة «المعبد الجمهوري»[٤].

ولكن لا شيء يمنع قبول فكرة أن تكون العلمانية في خدمة الإدماج المدني دون أن تكون مشروطة بمحو الاختلافات بين أفراد المجتمع. فالحوار والتفاهم المتبادل بين المواطنين يقتضي، وفق وجهة النظر البديلة هذه، أن يعترف الجميع بتشابههم واختلافاتهم وأن يحترموها. إنّ إشاعة الشعور بالانتماء والاعتراف المتبادل في المجتمعات الرقشاء يفترض «اعترافاً معقولاً» بالاختلافات أكثر مما يفترض إبعادها بكلّ صرامة إلى الفضاء الخاص. وفقاً لهذا التصوّر الأكثر ليبرالية وتعددية، فإنّ للعلمانية مهمة أولى هي حماية حقّ المواطنين في المساواة الأخلاقية وفي حرية الضمير والدين، ولكنها تساهم في مستوى ثانٍ في الإدماج المدني.

لقد أكّدت الجدالات التي أثارها تقرير لجنة ستازي في فرنسا ـ وكذا القانون المتعلق بإظهار الرموز الدينية في المدرسة العمومية الذي تم اعتماده سنة ٢٠٠٤ عقب صدور التقرير[٥] ـ أنّ ما شغل الفرنسيين حقاً في نقاشاتهم العمومية حول العلمانية إنما هو تلك الإشارة إلى هاتين القيمتين المتعلقتين بالتحرر من سلطان الدين وبالإدماج المدني. فقد تمّ التعاطي مع العلمانية باعتبارها السمة التي تعطي للجمهورية الفرنسية هويتها الأساسية. ورغم كلّ ذلك ينبغي أن نكفّ عن التفكير بأنّ هذا القانون الذي يمنع إظهار الرموز الدينية في المدارس العمومية والمنسجم مع منطق هذه العلمانية الجمهورية هو فعلاً مطابق **لممارسات** العلمانية الفرنسية كما تطوّرت طوال القرن العشرين؛ فقد بينت الوقائع التاريخية أنّ الدولة الفرنسية قد عقدت عملياً تسويات عديدة مع الكنيسة بخصوص الجهر بالعقيدة، ولكن لا أثر لهذه التسويات على الإطلاق في الخطاب السائد حول العلمانية. هذا ما سوّغ

(٤) راجع الخطاب الذي ألقاه الرئيس الفرنسي جاك شيراك (Jacques Chirac) عن العلمانية في قصر الإيليزيه (Éysée) بتاريخ ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣.

(٥) راجع قانون عدد ٢٢٨ لسنة ٢٠٠٤ المؤرخ في ١٥ آذار/ مارس ٢٠٠٤ المرتبط بتطبيق مبدأ العلمانية والمتعلق بإظهار الرموز الدينية أو ارتداء الملابس المظهرة للانتماء الديني في المدارس والإعداديات والمعاهد العمومية. وراجع كذلك المنشور الصادر في ١٨ أيار/ مايو ٢٠٠٤ المتعلق بتطبيق القانون عدد ٢٢٩ لسنة ٢٠٠٤.

للجنة ستازي أن تكتب في تقريرها بأنّ «العلمانية التي ظلت على الدوام قيمة مشتركة بين كلّ الفرنسيين وذات مكانة مركزية في ميثاق الجمهورية ليست نسقاً دوغمائياً. لقد عرفت انحرافات في التجربة، وعملت على مراعاة الحساسيات الجديدة تجاه الموروث التاريخي، لذلك أبانت عن قدرتها في اللحظات الحاسمة على تأمين الاستقرار وعلى تجسيد طموحات مجتمعنا»[٦]. لقد ساهم الخطاب الاجتماعي الطاغي حول العلمانية في التغطية على ما دأبت المحاكم الفرنسية التأكيد عليه من أنّ إظهار الرموز الدينية في المدارس العمومية لا يتعارض مع مبدأ العلمانية، وأنّ حظر هذا الإظهار يشكّل انتهاكاً للحرية الدينية[٧]. وينبغي أن نذكّر بما غاب عن الأذهان من أنّ قانون سنة ٢٠٠٤ الذي منع إظهار الرموز الدينية في المدارس لم يعلّل ذلك **باسم العلمانية** بل باسم الدفاع عن النظام العام، فقد بيّن أعضاء اللّجنة أنّ «الأمر الراهن لا يتعلق بحرية الضمير ولكن بالنظام العام»[٨]. لقد كان لتزامن الضغط المسلط على الفتيات المسلمات، ومطالب التكيّف ذات الطبيعة الدينية التي رفعت في المؤسسات العمومية شأن المدارس والمستشفيات والسجون كان لها دور في إقناع أعضاء اللّجنة بضرورة إصدار قانون يمنع إظهار الرموز الدينية في المدارس؛ ففي تقدير أعضاء اللجنة لم يعد في مستطاع الجمهورية أن «تصمّ آذانها أمام صيحات الألم» التي تطلقها الفتيات المسلمات، ذلك أنّ «الفضاء المدرسي» ينبغي أن يظل بالنسبة إليهن «فضاء حرية وانعتاق». ولقد كان من الحتمي على الدولة الفرنسية أن تعيد التأكيد على التزامها بالعلمانية وبالدفاع عن الحرية الفردية.

إنّ السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو بالتأكيد: أية علاقة منطقية بين منع إظهار الرموز الدينية في المدارس العمومية من جهة وحماية الفتيات اللواتي تعرضن إلى ضغوط غير شرعية؟ وبأية طريقة يحمي هذا

---

(٦) Bernard Stasi, *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (France, décembre 2003), p. 10.

(٧) José Woehrling, «The Open Secularism Model of the Bouchard-Taylor Commission Report and the Decisions of the Supreme Court of Canada on Freedom of Religion and Religious Accommodation,» dans: Howard Adelman et Pierre Anctil, dirs., *Religion, Culture and State: Canada and Québec* (Toronto: University of Toronto Press, 2009).

(٨) Stasi, Ibid., p. 58.

القانون الفتيات ضحايا تعدّيات الطوائف الدينية التي ينتمين إليها؟ كيف يكون هذا القانون قادراً على وضع حدٍّ للمطالب العبثية بالتكيّف في المؤسسات العمومية؟ ومع ذلك فإنّ كلّ ما نعلمه أنّ هذا المنع يحدّ من حقّ التلاميذ المسلمين واليهود والسيخ في الحرية الدينية عندما يظهرون إرادياً رموزهم الدينية[٩].

لقد بات من الممكن الآن التمييز بين نمطين أو نموذجين من العلمانية: علمانية «جمهورية»، وعلمانية «ليبرالية ـ تعددية». يحمّل النموذج الجمهوري العلمانية، إضافة إلى دورها في حماية حق الأفراد في المساواة الأخلاقية وفي حرية الضمير، مهمة أساسية هي العمل على تعزيز تحرير الأفراد من سلطة الدين وعلى تنمية هوية مدنية مشتركة. ويقتضي ذلك عدم الجهر بالانتماءات الدينية واستبعادها إلى داخل الفضاء الخصوصي. أمّا النموذج الليبرالي التعددي فإنّه يفهم العلمانية على أنّها نمط في الحوكمة يهدف إلى إقامة التوازن الأمثل بين الحقّ في المساواة في الاحترام من جهة والحق في حرية الضمير من الجهة المقابلة. إنّ نظام الحكم العلماني الليبرالي لا يعيبه حضور الديني في الفضاء العمومي، فهو يسمح باللجوء إلى التكيفات الضرورية التي من شأنها الحفاظ على المساواة أو السماح بحرية أداء الشعائر الدينية في الفضاء العمومي ما دام ذلك لا يمس حق الأفراد في المساواة في الاحترام الأخلاقي. وسنبيّن لاحقاً كيف أنّ مطلباً في التكيّف يدفع الدولة أو المؤسسات العمومية إلى أن تولي أعضاء ديانة معينة قيمة أكثر من الآخرين هو مطلب غير شرعي. إنّ العلمانية الليبرالية التعددية تسعى إذاً إلى المواءمة القصوى بين الحق في الاحترام المتبادل والحق في حرية الضمير[١٠].

---

(٩) من المحتمل جدّاً أن يكون القانون الفرنسي قد خضع إلى اختبار تَناسُب الأحكام شبيهٍ بذاك الذي أفضت إليه المحاكم الكندية، والذي اقتضى: (١) ينبغي أن يكون هناك «رابط منطقي» واضح بين الإجراء التشريعي الذي يقيّد حقّاً من الحقوق والغاية المنشودة من الإجراء المعني بالأمر. (٢) لا ينبغي أن ينتهك تحقيق الغاية من الإجراء التشريعي حقّ المواطن إلا في الحدود الدنيا. انظر في هذا المجال:
R.c.Oakes, [1986] 1 R.C.S.103.

(١٠) يشمل التصوّر الليبرالي التعددي للعلمانية ما تسميه ميشلين ميلوت (Micheline Milot) «علمانية الاعتراف» (Laïcité de reconnaissance)؛ فهي، «في نظرها، الطريقة الأكثر رغبةً فيها اجتماعياً وأخلاقياً وسياسياً من بين الطرق المختلفة المنوط بها تجسيد العلمانية». انظر:
Micheline Milot, *La Laïcité* (Ottawa: Novalis, 2008), p. 65.

هذا التمييز بين الأنماط العلمانية لا يدعي الإحاطة بكل الاختلافات الهامة التي تشق أنظمة حكم العلمانية التي أرستها الدول العلمانية. ومع ذلك بدا لنا هذا التمييز ضرورياً للوقوف على الغايات المنوطة بهذه الأنظمة والانتباه إلى المآزق العديدة التي ما فتئت الديمقراطيات المعاصرة تواجهها بسبب العلاقة بين الدولة والأديان، وبسبب معضلة تحديد معنى حرية الضمير والحرية الدينية وحدودهما.

الفصل الرابع

المجال العمومي والمجال الخاص

غالباً ما يدافع أصحاب التصوّر الجمهوري للعلمانية عن الموقف الذي يرى أنّه من الواجب أن يظلّ أداء الشعائر الدينية منحصراً داخل حدود المجال الخاص. فإذا كان من الواجب الاعتراف لكل فرد بحقه في أن يعيش وفق ما يمليه عليه ضميره ضمن فضائه الخاص، فمن الأوجب أن يخلو المجال العام من مظاهر التديّن. وهم يعتبرون هذا المطلب نتيجة طبيعية وحتمية لمبدأ الفصل بين الدين والدولة. ومع ذلك فإنّ نظراً دقيقاً في هذا التمييز بين العام والخاص، الذي يقدّم باستمرار على أنه الجواب الفصل عن القضايا المتعلقة بإدارة التنوع الديني، يكشف عمّا ينطوي عليه من تعقيدٍ غالباً ما يتم تجاهله.

ينطوي التمييز بين العام والخاص على دلالتين كُبريين فضلاً عن الدلالات الثانوية. الدلالة الأولى للنعت «عمومي» الموروث عن تاريخ روما القديمة تربطه بالمجتمع في عمومه في مقابل كلّ ما يرتبط بالمواطنين «في خصوصياتهم». في هذا الصدد نتحدث عن «الصالح العام» أو «الشأن العام»، فالعبارة اللاتينية *res publica* تعني **الدولة** أو **الحكومة التي تُعنى بالشؤون العامة**. نتحدث أيضاً عن شركات الدولة، كأن نقول: شركة كهرباء الكيبيك Hydro-Québec، باعتبارها مؤسسات «عمومية»؛ والمؤسسات العمومية تكون مبدئياً في خدمة الصالح العام.

الدلالة الثانية للنعت «عمومي» تنحدر من القرن الثامن عشر وتعني الشيء المفتوح والشفاف والذي يكون في متناول الجميع، في مقابل ما هو خفي أو ما هو في متناول عدد قليل من الناس؛ فنقول: «ننشر» كتاباً، و«نذيع» المعلومة، والمكتبةُ «مفتوحة للعموم»... إلخ. وفي هذا الصدد نحيل على مجال عمومي تؤثثه مواقع للنقاش والتفاعل بين مواطنين

«خصوصيين»[1]. هذا يعني أننا لسنا في حاجة إلى تكليف «عمومي» بالمعنى الأول حتى نشارك في المجال «العمومي» بمعناه الثاني.

ومن ثمّ يمكن لكلمة السر التي تطلق موجبة «استبعاد الدين من الفضاء العمومي» أن تحتمل المعنيين المذكورين والمختلفين غاية الاختلاف؛ فيحتمل أنها تعني ضرورة حيادية المؤسسات العمومية بالمعنى الأول، أي على الدولة والمؤسسات التي تمثلها ألّا تتماهى مع دين مخصوص ولا مع الدين عموماً. ويمكننا اعتبار المسار الذي شُرع فيه منذ الستينيات من القرن الماضي في الكيبيك، والقاضي بعلمنة المدارس العمومية، نتاجاً لهذا المطلب.

ولكن يمكننا أن نتبسّط أكثر في فهم نفس مطلب الحياد هذا، فنفرض على الفضاءات العمومية بدلالتها الثانية أن تكون خالية من أيّ شيء يحيل على الدين. ويمكن حينئذ استناداً إلى هذا التصوّر، منع المواطنين من إظهار رموزهم الدينية بمجرّد أن تطأ أقدامهم المجال العمومي (الشارع ـ الحدائق العمومية ـ جمعيات المجتمع المدني. . . إلخ). هذا الحظر الشامل هو الذي فرضه أول نظام جمهوري تركي بقيادة أتاتورك بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.

ومن الجدير بالذكر أنّ المتحمسين للعلمانية كثيراً ما يخلطون بين دلالتي لفظة «عمومي» سالفتي الذكر؛ ونمثّل لذلك بالقانون الفرنسي الذي يمنع ارتداء الحجاب أو إظهار الرموز الدينية في المدارس العمومية، أو بقرار المحكمة الدستورية التركية الذي تم بموجبه إلغاء القانون الصادر سنة ٢٠٠٨ من قبل الحزب الحاكم، والذي سمح بارتداء الحجاب في الجامعات. فإذا كان بالإمكان تبرير هذه الإجراءات بالاستناد إلى المعنى الأول للفظة «عمومي» باعتبار أنّ المدارس والجامعات هي مؤسسات تابعة للدولة ومن ثمّ لا يجوز أن تتماهى مع دين بعينه، فإنّ ارتداء طالبة مسلمة الحجاب في المدرسة والجامعة العموميتين هو فعل رمزي فردي لا يُلزم المؤسسة، وبالتالي لا يجعلها أقل علمانية مما كانت عليه من قبل. ولكن المدافعين عن هذا القانون يذكّرونك، رغم ذلك، بضرورة أن تخلو «الفضاءات العمومية»

(١) Jürgen Habermas, *L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (Paris: Payot, 1978).

في الجمهورية من كلّ هوية دينية[٢]. في هذا المستوى يرْجُح المعنى الثاني للفظة «عمومي» على حساب الأوّل؛ فالمدرسة والجامعة هما فضاءان عموميان يلتقي فيهما الأفراد ويتفاعلون. إنّ الاحتجاج لهذا القانون استدعى دلالتَي لفظة «عمومي» الاثنتين دون إدراك واضح وصريح لما بينهما من فروق.

هذا التشابك الدلالي ينزع إلى تجاهل الفرق الهام بين السماح لتلميذ بإظهار رمز ديني في المدرسة العمومية من جهة، والإعلاء من شأن ديانة على بقية الديانات بالاتكاء على السلطة العمومية من جهة ثانية. لذلك ينبغي أن نفرّق بين إظهار التلاميذ لرموزهم الدينية والتعليم الديني الطائفي (وليس التعليم الثقافي أو العلمي) أو قراءة الأدعية الدينية قبل بداية الدرس. فإذا ما أردنا فعلاً تمتيع التلاميذ بحقهم في المساواة الأخلاقية وحماية حقهم في حرية الضمير فإنّ ذلك لا يكون بإخلاء المدرسة نهائياً من الدين ولكن بالحرص على أن لا تعتنق المدرسة ديناً معيّناً أو تفضّله على غيره من الأديان.

ما من شكّ أن نظاماً تعليمياً يفضّل الكاثوليكية والبروتستانتية، كما كان الشأن في الكيبيك قبل اعتماد القانون عدد ٩٥ لسنة ٢٠٠٥[٣]، إنما ينتهك مبدأ حيادية المؤسسات العمومية. ولكن هل تقتضي عمومية المدرسة بالمعنى الأول للكلمة أنه يجب أن تكون أيضاً فضاءَ تعارف وتبادل آراء خالياً من كل ما له علاقة بالدين؟ إنّ إجابات نمطي العلمانيتين اللذين بسطنا فيهما القول سابقاً عن هذا السؤال ليست متماثلة؛ فبالنسبة إلى التصوّر الليبرالي التعددي للعلمانية فإنّ الحياد يتعلق بـ **المؤسسات** وليس بـ **الأفراد**؛ في حين يرى التصوّر الجمهوري أنه على الأفراد كذلك واجب التحفظ والحياد تجاه الدين بالامتناع عن الجهر بعقيدتهم عندما يختلفون إلى المؤسسات العمومية أو حتى بمجرد دخولهم المجال العمومي (كما يصرّ على ذلك أصحاب التصوّر الجمهوري الأكثر راديكالية).

---

(٢) نقرأ في خطاب الرئيس جاك شيراك (Jacques Chirac) الذي ألقاه يوم ١٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣ الفكرة الآتية: «. . . ولكن لا يجوز السماح بإظهار الرموز الجلية الفاضحة، أي تلك التي يؤدي إظهارها إلى وسم الفرد فيتم التعرّف عليه على الفور من خلال انتمائه الديني. إن كل تلك الرموز، أي الحجاب الإسلامي، أو أيّاً كان المسمى الذي يطلق عليه، أو القبّعة اليهودية أو الصليب ذا الحجم الكبير، لن يكون لها مكان في المدارس الحكومية العامة؛ فالمدرسة الحكومية ستبقى علمانية».

(٣) الكيبيك، مشروع قانون عدد ٩٥ (٢٠٠٥ ـ الفصل ٢٠): قانون يعدّل أحكاماً تشريعية مختلفة ذات طبيعة دينية في مجال التعليم.

يبدو الموقف الثاني متشدداً في نظر المتدينين الذين يقتضي دينهم أن تترجم عقائده في طقوس عملية. ومثلما سنبينه لاحقاً، فإنّ وجود الكثير من الأشخاص بنوا علاقتهم بالدين على أسس ذاتية وشخصية جداً لا يغيّر من الأمر شيئاً، على الأقل في الواقع. فبالنسبة إلى الكثير من المؤمنين تعدّ العقيدة شعائر وطقوساً مثلما هي إيمان بالقلب. ومن ناحية ثانية يفترض هذا الموقف الثاني انفصالاً تاماً بين الحياة الخاصة والحياة العامة، ومن ثم بين الفضاءات العامة والفضاءات الخاصة. ولكن هل يمكن لهذا الانفصال أن يستقيم على الدوام في الواقع؟ لنُمثّل لذلك بما يحصل في المستشفيات: لقد كان من مقتضيات انهيار العائلة الممتدة وتطوّر دولة الرفاهية أن يُقضّي الكثير من الأشخاص ردحاً من أوقاتهم الحميمية في الفضاءات «العمومية» شأن المستشفيات، ومراكز علاج الأمراض المزمنة، ومراكز تسكين الآلام. إنهم يُقضّون معظم أوقاتهم يعانون من الألم والضعف يضاف إلى ذلك معاناتهم عندما يبلغون أرذل العمر. لذلك يتوق الكثير منهم إلى أن يحيط بهم أقرباؤهم. وتظل الشعائر الدينية، بالنسبة إلى عديدين، ضرورية. ولهذا السبب لم يتمّ الطعن في مبدأ وجود قساوسة في المصلّيات الموجودة بالمستشفيات (وفي السجون أو الثكنات العسكرية). وفوق ذلك، ففي الوقت الذي أوجب فيه القانون الفرنسي لسنة ١٩٠٥ الفصل بين الكنيسة والدولة فقد أمر بإنشاء فضاءات للعبادة في المستشفيات والثكنات العسكرية والإعداديات والمعاهد الثانوية والسجون بتمويل من الدولة (المادة ٢). إنّ فكرة «إبعاد الدين» من هذه الفضاءات فكرة مريبة. إنّ القضايا الناتجة عن هذا الاشتباك بين الخاص والعمومي تفرض حلولاً حكيمة ومعقولة لا يُتوّصل إليها إلا عبر الحوار بين الأطراف المعنية.

والخلاصة أن التمييز بين العمومي والخاص يبدو في حالات كثيرة على غاية من الضبابية لا تسمح لنا بتقدير المكانة التي يستحقها الدين في الفضاء العمومي. وعلاوة على ذلك هناك فضاء فسيح يقع بين الدولة والحياة الخاصة نسميّه «المجتمع المدني»؛ وهو فضاء تَعْمُره كثرة من الحركات الاجتماعية ومن الجمعيات، بعضها مدفوع بفكر روحي أو ديني، وهي ما تفتأ تغذي الحوار حول قضايا الشأن العام وتنخرط في خدمة قضايا خيرية وإنسانية: في المجتمعات التي تسودها حرية الضمير والتعبير والاجتماع لا يمكن للدين أن يُحصر داخل حدود المسكن أو أماكن العبادة.

الفصل الخامس

إظهار الرموز وأداء الشعائر الدينية في الفضاء العمومي

إنّ نظريةً تفرّق بشكل واضح، كما بيّنا ذلك في الفصل الأول، بين المبادئ الأخلاقية المؤسسة للعلمانية والإجراءات التنظيمية التي بفضلها تتحقق هذه المبادئ، هي لعمري ضرورية على الصعيد المفاهيمي. وإنّ ما نغنمه من هذه المَفهمة ليس محض غنم إبستيمولوجي، بل له أيضاً بُعد معياري. ذلك أنّ التمييز بين أنماط المبادئ المؤسسة للعلمانية يسمح لنا بالوعي بأنّ بعض السياسات ترمي إلى منعنا من تحقيق غايات العلمانية وتدفع بنا، بدلاً من ذلك، إلى الدفاع عن وسائلها. وإضافة إلى ذلك فإنّ الغاية من فهم **ليبرالي وتعددي** للعلمانية هي المساعدة على تجاوز الخلافات الأخلاقية والسياسية المتعلقة بإدارة التنوع الأخلاقي والديني في المجتمعات المعاصرة. ورغم وعينا بأنّ مجرد تطبيق النظرية لن يحلّ لوحده الحالات الخاصة ولن يوفر للجهات الفاعلة أجوبة قاطعة وواضحة، فإننا نؤمن، مع ذلك، بأنّ هذه النظرية تسمح لنا بتشخيص التوترات الأخلاقية الراهنة على نحو أفضل، كما تمدنا بالمقاييس التي تيسّر لنا إصدار الأحكام. وبعبارة أخرى، فإنّ عملية المفهمة المقترحة يمكنها أن تكون استراتيجياً مثمرة في الحالات التي تواجه فيها المجتمعات معضلات ممّا يجعل حضور الدين في الفضاء العمومي أو حق المواطنين في حرية الضمير في خطر. ولكي نوضّح الأهمية المعيارية لهذه النظرية سننظر في إحدى المعضلات التي تقض مضاجع الديمقراطيات المعاصرة؛ ونعني بذلك مكانة الرموز الدينية في الفضاء العام. سنثير في البداية موضوع إظهار الرموز الدينية من قبل موظّفي الدولة لنمرّ بعدها إلى موضوع مكانة الرموز والشعائر الدينية في المجال العمومي.

إظهار موظفي الدولة لرموزهم الدينية

تقتضي العلمانية، كما بيّناه سابقاً، تحجير أي ربط عضوي بين الدولة والدين، فالدولة العلمانية تأتمر بأوامر الشعب بوساطة ممثليه المنتخبين، لا بأوامر المجموعات الدينية. إنّ حياد الدولة تجاه الدين يفرض على المؤسسات العمومية أن لا تفضّل ديانة على أخرى، ولكنه لا يفرض على الأفراد الذين يترددون إلى هذه المؤسسات أن يخصّصوا انتماءاتهم الدينية. فما هي الآثار المترتبة عن حياد الدولة تجاه الدين في ما له علاقة بموظفي الدولة، أي أولئك الذين يمثلونها ويؤمّنون تأدية وظائفها؟

هذا الرهان لا يشكل تحدّياً بالنسبة إلى التصوّرات الجمهورية للعلمانية، فمن الطبيعي أن لا يجاهر موظفو الدولة باعتقاداتهم الدينية أثناء تأديتهم لعملهم. ففي كلّ من فرنسا وتركيا اعتُبر مبدأ العلمانية مسوّغاً لمنع إظهار أعوان الدولة لرموزهم الدينية أثناء العمل. ولكن الأمر أعقد بالنسبة إلى النماذج العلمانية الليبرالية والتعددية، فهي تسعى بدورها إلى تحقيق التوازن بين حماية الحق في حرية الضمير والدين على نطاق واسع، من جهة، والمساواة الأخلاقية بين كلّ المواطنين التي تتطلب حياد المؤسسات العمومية من جهة ثانية.

العلة التي غالباً ما يُتوسّل بها لمنع موظفي الدولة من إظهار رموزهم الدينية أثناء تأديتهم لعملهم أنهم يمثلون الدولة، ومن ثمّ عليهم أن يجسّدوا القيم التي تروّج لها. ولمّا كانت الدولة مبدئياً محايدة تجاه مختلف الانتماءات الدينية وجب على ممثليها أن يعطوا المثل لهذا الحياد.

يبدو هذا الموقف لأول وهلة معقولاً ومشروعاً؛ فالمواطنون، باعتبارهم أفراداً ينعمون بحرية المجاهرة بانتماءاتهم الدينية في المجال الخاص وكذلك المجال العام بمعناه الواسع، على حدٍّ سواء، ولكن عليهم، باعتبارهم موظفي الدولة، أن يقبلوا بمهمة تجسيد أو تشخيص حياد الدولة تجاه الأديان. فعندما يُظهر عون من أعوان الدولة رمزاً دينياً أثناء تأديته لعمله يمكن لهذا الفعل أن يوحي بأن العون في خدمة طائفته الدينية قبل أن يكون في خدمة الدولة، أو بوجود رابط عضوي بين الدولة وطائفته. ولكن وجود قانون موحد يمنع إظهار الرموز الدينية يسمح من جهته بتجنب ظهور تضارب

المصالح. هذا ما بينّه جاك شيراك في خطابه سنة ٢٠٠٣ حول العلمانية:

«علينا أن نشدّد على حيادية المؤسسات العمومية وعلمانيتها، وعلى حيادية كل من يشتغل في القطاع العام، فيتوجب عليه أن يكون في خدمة الجميع وفي مصلحتهم، وأن يمتنع عن المجاهرة بمعتقداته الذاتية أو آرائه الخاصة. إنها قاعدة عامة من قواعد قانوننا؛ فلا يجوز دفع أيّ فرنسي إلى الاعتقاد بأنّ ممثل السلطة العامة يُفضّله على غيره، أو على العكس من ذلك يحرمه من حقه، استناداً إلى معتقدات أو قناعات شخصية»(١).

قبل فحص هذه الحجة، يجدر التذكير في هذا المستوى من التحليل، أن لمنع موظفي الدولة من إظهار رموزهم الدينية كلفةِ مضاعفة، فهو لا يحدّ من حقّ الأشخاص المعنيين في حرية الضمير والحرية الدينية وحسب، بل ربما يحدّ كذلك من حقّ المواطنين في فرص متساوية في الحصول على وظائف عمومية وشبه عمومية. ولكن إذا سلّمنا بأنّه لا وجود لقانون مطلق، فلدى أيّ نظام ديمقراطي ليبرالي دائماً أسباب قوية لانتهاك الحق في الحريات الأساسية. ولكن هل يشكل حياد الدولة الذي يهدف إليه القانون الذي يمنع موظفي الدولة من إظهار رموزهم الدينية أثناء تأديتهم لعملهم مصلحة وطنية؟

نحن لا نعتقد أن إظهار الحياد تجاه الدين على أهميته يبرر إصدار قانون عام يمنع موظفي الدولة من إظهار رموزهم الدينية أثناء تأديتهم لعملهم؛ فالأهم في هذا المجال أن يبرهن هؤلاء الموظفون على حيادهم أثناء **أدائهم** لعملهم؛ فعلى الموظف الحكومي أن يسعى إلى إنجاز المهمة التي كلّفه بها الشارع في المؤسسة التي يعمل بها، وليس لعقيدته الدينية أو الفلسفية أن تملي عليه ما يجب فعله، بل هو يعمل مدفوعاً بإرادة تحقيق الغايات التي تتطلبها الوظيفة التي يشغلها. ولماذا نعتقد أنّ الشخص الذي يظهر رمزاً دينياً هو أكثر عرضة من الذي لا يظهر أيّ رمز ديني لأن يكون غير محايد وغير مهني ولا يدين بالولاء للمؤسسة التي يعمل بها؟ لماذا نقف عند المظاهر الخارجية للعقيدة؟ أليس من واجبنا منطقياً أن نفرض على

---

(١) خطاب الرئيس جاك شيراك حول العلمانية، في ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ في قصر الإليزيه.

موظفي الدولة التخلي عن كل معتقد، وبذلك نكون قد أعدنا تطبيق مرسوم الاختبار serment du Test(*) ولكن بصيغة حديثة[٢]. إنّنا حقّاً إزاء أمر عبثي؛ فنحن لا نفهم سبب هذا الاعتقاد **المسبق** في أنّ الذين يجاهرون بانتمائهم الديني هم أقل قدرة على تفهم الوضع من أولئك الذين لا يجاهرون به أو الذين يجاهرون به باحتشام (إظهار الصليب ذي الحجم الصغير). فلماذا نفترض عدم حياد البعض ولا نفترضه لدى البعض الآخر؟

ينبغي أن نقيّم موظفي الدولة على ضوء أعمالهم، فنسأل هل يؤدون عملهم بحيادية أم لا؟ وهل تؤثر معتقداتهم الدينية سلباً في حسن أدائهم المهني؟ إنّه من الممكن تقييم مدى حيادية أفعال موظفي الدولة دون الحدّ بطريقة آلية من حقهم في حرية الضمير والحرية الدينية. مثال ذلك: إذا عمد موظف يُظهر رمزاً دينياً إلى التبشير بديانته أثناء أدائه لعمله فالذي ينبغي منعه في هذه الحالة هو فعل التبشير وليس إظهار الرمز الديني الذي لا علاقة له في ذاته بعملية التبشير.

قد يُصدم بعض المواطنين عند رؤية موظف حكومي يجاهر بانتمائه الديني؛ حينئذ لا معنى عندهم لكفاءته. ولكن بماذا نفسر ردّ الفعل هذا؟ هل من الممكن عَزوُ ذلك في حالات كثيرة إلى وجود نزعة ريبية وربما تعصب ضدّ الدين عموماً أو ضدّ ديانات الأقليات بصفة خاصة؟ هل يجوز استناداً إلى هذا المعطى أن نحدّ من حق بعض الأفراد في أداء شعائرهم الدينية؟ في المجتمعات الرقشاء التي تتجاور فيها العديد من الأديان والنِّحَل ينبغي أن نراهن قبل كلّ شيء على التدرب على العيش معاً الذي يسمح بالتفاهم والاحترام المتبادل. ولكن أنّى لنا أن نعتاد على رؤية رموز دينية لم تألفها الأغلبية، فالكثير من الوظائف الأساسية ممنوعة عن أولئك الذين تقتضي ديانتهم أن يظهروا رموزها؟ ألا يساهم هذا التشدّد العلماني في دفع الأقليات إلى الانطواء على نفسها بدل البحث عن الاندماج؟

(*) مرسوم أصدره البرلمان الإنكليزي سنة ١٦٧٣، ينص على وجوب أن يكون الشخص المتقدم لوظيفة من وظائف الدولة من أتباع المذهب الأنجليكاني. وكان الهدف من هذا المرسوم منع الكاثوليك من تولّي الوظائف الإدارية في الدولة. ألغي هذا القانون سنة ١٨٢٨ (المترجم).

(٢) Micheline Milot, *La Laïcité* (Ottawa: Novalis, 2008), p. 99.

ورغم ذلك فإنّ موقفنا هذا لا يعني أنه ينبغي القبول بإظهار موظفي الدولة لأي رمز ديني. إن موقفنا يقتضي أن لا نمنع إظهار الرمز الديني لمجرد أنه رمز ديني. فهناك طبعاً أسباب أخرى يمكن أن تبرر المنع. وبذلك نلج مجال حدود الحرية الدينية، وهو الموضوع الذي سنعمّق فيه النظر أكثر في الفصل الحادي عشر. إنّ إظهار الرمز الديني لا ينبغي أن يعوق الموظف عن إنجاز عمله؛ فمُدرّسةٌ متبرقعةٌ أو مُنقّبة لا يمكنها أن تؤدي مهمتها التربوية على الوجه المطلوب؛ فالدرس في الفصل يتطلب ضرورة التواصل مع التلاميذ، ولذلك فإنّ تغطية الوجه يحرم التلاميذ من التواصل غير القولي. ومن ناحية ثانية، لمّا كانت مهمة المدرسة تنمية الحسّ المدني لدى التلميذ فمن المعقول القول بأنّ النقاب يباعد بشكل كبير بين المدرّسة وتلاميذها. وباختصار هناك دوافع بيداغوجية يمكن أن تُثار لتسويغ منع المُدرّسات المُنقّبات من العمل[٣].

في مقابل ذلك نعتقد أنّ الحجاب لا يمنع التواصل مع التلاميذ ولا يمنع تنمية الحس المدني لديهم. ولكن البعض يرى أنّ تلميذاً في التعليم الابتدائي لم يكتسب بعد الاستقلالية الكافية قد يفهم، بحكم نفوذ المدرّسة عليه، أنّ عليه اعتناق ديانتها. ورغم أنّ المقام غير مناسب فإننا نقول إنّ هذه الحجة معقولة وجديرة بالدرس، استناداً إلى البحوث المتعلقة بمراحل التطوّر الذهني لدى التلميذ. وفي المقابل ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار، في الوقت نفسه، أنّ الشبّان المعرضين منذ صغرهم إلى التعاطي مع مجتمع أرقش خارج أسوار المدرسة يمكنهم أن يستوعبوا بسهولة الاختلافات، وبالتالي فهُم أقلّ عرضة لأن يتعاملوا معها من منطلق أنها تحدٍّ لهم. إن العيش المشترك في مجتمع أرقش يفترض أن نتدرب على التطبيع مع مزيج من اختلافات الهوية.

في المقابل هناك من يرى أنه إذا كان صحيحاً أنّ قانوناً يطبّق على كلّ موظفي الدولة هو قانون متشدّد فإنّه من الأصح أنّ إظهار الرموز الدينية في مواقع العمل ينبغي أن يُمنع ولا سيما أنّ الوظائف التي تجسّد أكثر من غيرها

---

(٣) لا نستبعد وجود دوافع أخرى لمنع مثل هذا الرمز الديني لدى المُدرّسات، ولكننا نعتقد أنّ الدوافع التي أشرنا إليها كافية لتسويغ المنع.

الدولة وحيادها المطلوب قليلةٌ. وفي هذا السياق يجدر أن نؤكد أنّ مظهر عدم التحيّز يفرض نفسه بصفة أكيدة على القضاة ورجال الشرطة وحرّاس السجون، لما لهم من سلطة عقابية على الأشخاص الذين يكونون في وضعية هَشَّاشة وخضوع (المدّعى عليهم ـ المتهمون ـ السجناء).

جميع هذه الوضعيات تلتقي في كونها شديدة الحساسية. وتمثل وضعية القضاة، على الأرجح، أكثر الوضعيات تعقيداً وامتناعاً عن الحسم؛ ذلك أنّ أطراف النزاع، وخاصة المتهم المعرّض إلى إمكانية العقاب، يُمكنُهم أن يفترضوا عدم حيادية القاضي. فهل يمكن لمتهم مسلم أن يفترض إنصافاً من قاضٍ يهودي يضع الكبّة على رأسه أو من قاضٍ هندوسي يضع النقطة الحمراء على جبينه(*)؟ إن الحق في محاكمة عادلة هو جزء من حقّ المواطنين في الضمانات القانونية الأساسية. وعليه فإنّ من آليات تفعيل هذا الحق هو التنحي. وبالفعل فعلى القاضي أن يبادر إلى تقييم مدى قدرته على النظر في قضية معروضة عليه، فإذا كانت لديه شكوك حول مقدرته على النظر في القضية بإنصاف فمن واجبه أن يتنحى، وإن لم يفعل ذلك فإنه حينئذ ينتهك حقّ المتهم في محاكمة عادلة كما ينتهك ميثاق أخلاقيات المهنة. وللتذكير، فمن حقّ أطراف النزاع أن يطلبوا التنحي في كل وقت. وعلاوة على ذلك فإنّ «الإنصاف الحقيقي»، كما دونه أحد قرارات المحكمة العليا في كندا: «لا يفترض أن يتنزه القاضي عن كلّ ميل أو رأي مخصوصين، بل يفترض أن يكون حرّاً في تقبل وجهات نظر مختلفة أو الاستدلال بها بعقل منفتح»(٤). إنّ عدل القاضي من عدمه إنما يتجسّد في موقفه من أطراف النزاع ومن رهانات القضية المعروضة عليه ولا يتجسد في سماته الشخصية(٥).

إنّ وضعية رجال الشرطة تطرح هي بدورها بعض الصعوبات نظراً لكونهم يمارسون سلطة عقابية؛ فمن المشروع أن يُمنعوا من إظهار رموزهم

(*) تُعرف أيضاً باسم «بيندي» (Bindi)، وهي مشتقة من الكلمة السنسكريتية «بيندو»، وتعني النقطة. وفي الديانة الهندوسية، فإنّ «بيندي» تعني العين الثالثة الباطنية لكل شخص، وهي بمثابة نقطة حماية للجسم من تلاشي الطاقة وخروجها (المترجم).

(٤) R.c.(R.D), [1997] 3R.C.S.484, paragraphe 35.

(٥) لقد استفدنا بخصوص هذا الموضوع من تحاليل بيار بوسيه (Pierre Bosset).

الدينية إذا تبيّن أنّ زملاءهم وكذلك الأشخاص الذين هم في خدمتهم معرضون للخطر. في هذه الحالة ينبغي البرهنة على أنّ منع إظهار الرموز الدينية هو أحياناً ضرورة وظيفية لأجل أن يؤدّي رجال الشرطة عملهم. في المقابل ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار الفرضية التي ترجح أنّ قوّة بوليسية بإمكانها أن تحوز بسرعة كبيرة ثقة شعب أرقش إذا كانت هي بدورها رقشاء وتستوعب الجميع.

إنّ موضوع إظهار موظفي الدولة لرموزهم الدينية يعدّ موضوعاً شائكاً في المجتمعات الغربية، حيث نجد إلى جانب التعدد الديني لامبالاة تجاه الأديان حديثة البروز في المجتمع أو تجاه مبدأ استبعاد الدين نفسه من الفضاء العمومي. ونظراً لكون منابع الهجرة متنوعة فمن غير الصعب أن يخفّ الجدل حول هذه القضية في بضعة عقود من الزمن. والمثال الذي يعدّ فعلاً ذا دلالة في هذا السياق هو مثال الهند، حيث تمّ التطبيع مع إظهار الرموز الدينية من جهة المواطنين في الفضاء العمومي، ومن جهة موظّفي الدولة في أماكن عملهم.

الموروث التاريخي الديني

من أسباب عدم الرضا عن إجراءات التكيّف المخصصة للأقليات الدينية عدم الاتساق بين ما هو مطلوب من الأغلبية وما هو مطلوب من الأقلية؛ فالعديد من الأشخاص لم يستوعبوا العلة التي يتم بموجبها منح التكيفات للأقليات الدينية حتى يتمكن أفرادها من أداء شعائرهم الدينية في الفضاء العمومي في حين يطلب من الأغلبية، باسم العلمانية، أن لا تظهر بعض رموزها الدينية ولا تجاهر بشعائرها. إنّ ما أسلفناه من تحليلات سيمكننا من تقييم عام للأساس الذي بُنِيَ عليه هذا الشعور بالحيف.

من ناحية أولى لا يجوز للدولة ولا للمؤسسات العمومية أن تجعل من مبدأ ديني أو من شعائر دينية معيّنة، حتى وإن تعلّق الأمر بدين الأغلبية، قاعدة ملزمة لكل المواطنين. وبالتالي يجب، على سبيل المثال، إلغاء القانون الذي يمنع التجار من فتح محلاتهم يوم الأحد لأنّه يعدّ تكريساً قانونياً وضعياً لقاعدة مسيحية، ما دام هو يفرض على الملحدين واللّادينيين وأتباع الجماعات الدينية الأخرى الامتثال لقانون مصدره المباشر الديانة

المسيحية. هؤلاء لم يحظوا بالحق في المساواة من قبل الدولة. ومن ناحية ثانية فإنّ التكيّفات التي يؤدي بمقتضاها **الأفراد** شعائرهم الدينية في أماكن العمل أو في المؤسسات العمومية لا تمس حيادية الدولة ما دامت مبررة، فهي ممارسات لا تلزم سوى أصحابها.

ولكن هل تقتضي العلمانية التضحية بالموروث التاريخي الديني؟ هل يجب تطهير المؤسسات والأماكن العمومية من كلّ أثر ديني وخصوصاً ذاك المرتبط بدين الأغلبية؟ ألا يؤدي ذلك إلى نسف الماضي وقطع صلاته بالحاضر؟

إنّ أيّ تصوّر سويّ للعلمانية يجب أن يسعى **إلى التمييز** بين ما يعدّ شكلاً من أشكال التمكين للدين في المجتمع من جهة، وما يشكل جزءاً من الموروث التاريخي للمجتمع من جهة ثانية؛ ففي كندا، على سبيل المثال تعدّ الظاهرة التالية شكلاً من أشكال التمكين للدين في الفضاء العمومي:

القانون القديم الذي يمنع كل نشاط تجاري يوم الأحد.

الامتيازات الممنوحة سابقاً إلى الكاثوليك والبروتستانت بخصوص تدريس المواد الدينية في المدارس العمومية.

قراءة أدعية دينية لافتتاح مداولات المجالس البلدية.

القسم الإلزامي على الكتاب المقدّس في المحاكم.

وفي كل هذه الحالات كان المسيحيون المتدينون مسنودين من قبل الدولة، في حين أُلزم غير المسيحيين بالامتثال إلى قانون أو قاعدة لم تكن أبداً منسجمة مع ما تمليه عليهم ضمائرهم. ولكن توجد بعض الشعائر أو الرموز الدينية المرتبطة من جهة الأصل بديانة الأغلبية، ومع ذلك فهي لا تؤذي فعلياً مشاعر أولئك الذين لا ينتمون إلى هذه الأغلبية؛ من ذلك مثلاً الشعائر والرموز التي لها قيمة تراثية أكثر من كونها أداة ضبط اجتماعي، فالصليب الكبير المثبت على قمة جبل مونت رويال Mont Royal في مونتريال Montréal لا يعني أنّ المدينة تعتنق الكاثوليكية ممّا يتيح لها أن تجبر غير الكاثوليك أن يعتنقوها رغماً عنهم؛ إنه مجرد رمز شاهد على حقبة من تاريخ الكيبيك. وهكذا يتعايش رمز ديني مع العلمانية عندما تكون مهمته التذكير

بالماضي لا أن يكون علامة على اعتناق مؤسسة عمومية لديانة معينة[٦]. ولقد أكّدت لجنة حقوق الفرد وحقوق الشباب في الكيبيك أنّ رمزاً من رموز ديانة الأغلبية أو شعيرة من شعائرها «لا يلحق ضرراً بالحريات الأساسية إذا لم يشكل ضغطاً على سلوك الأفراد»[٧].

هذا المقياس مقبول على نطاق واسع. فالمواطنون المهاجرون قليلاً ما يناضلون من أجل صيانة الموروث التاريخي للمجتمعات التي تحتضنهم؛ إنهم يميلون أكثر، في بعض الحالات، إلى المطالبة بتعددية الرموز الدينية في الفضاء العمومي. وفي هذا السياق ينبغي على الدولة أن تتجنب أية ممارسة تكون في الواقع بمثابة اعتناقها لدين ما، يكون في الغالب دين الأغلبية؛ وأن تتجنب تثبيت هذه الممارسة بحجة أنها لا تنطوي اليوم سوى على قيمة تراثية. من ذلك الأدعية التي تفتتح بها اجتماعات المجلس البلدي، أو صورة صلب المسيح المعلقة خلف مقعد رئيس الجمعية الوطنية في الكيبيك؛ فهذه الصورة التي عُلّقت في عهد الوزير الأول موريس ديبليسيس Maurice Duplessis سنة ١٩٣٦ توحي بوجود علاقة مميزة بين السلطة التشريعية وديانة الأغلبية. لذلك من المستحسن أن ينأى المقر نفسه، الذي يتداول فيه نواب الشعب ويشرّعون، عن الارتباط بدين مخصوص، فالجمعية العامة في الكيبيك هي جمعية كلّ مواطني الكيبيك.

ولكنّ هذا الوضع لا يمنع استمرار وجود حالات لا يمكن للدولة أن تكون فيها محايدة تجاه الدين حياداً كاملاً؛ ومثال ذلك أن كلّ مجتمع في حاجة إلى تقويم مشترك يسمح للمواطنين وللمؤسسات بتنسيق العمل في ما بينهم، والمعلوم أنّ التقاويم هي في الغالب ذات أصل ديني، وهذا ما يفسّر منع فتح المتاجر لمدة طويلة يوم الأحد، ويفسّر أيضاً أنّ أغلب الأعياد الوطنية هي في الأصل أعياد دينية مسيحية. إنه من المستحيل في هذه الحالة

---

(٦) تنطبق الملاحظة نفسها على الشعائر ذات المضمون الديني الأعجف أو ذات المضمون غير الديني؛ مثال ذلك شجرة عيد الميلاد التي يُحتفى بها في مجتمعات عميقة العلمنة هي رمز ذو أصل وثني وليس له أي مضمون ديني حقيقي؛ والشيء نفسه بالنسبة إلى عيد الميلاد الذي تحتفل به مجتمعات غير مسيحية مثل اليابان.

(٧) Pierre Bosset, «Les Symboles et rituels religieux dans les institutions publiques,» (Commission des droits de la personne et de la jeunesse du Québec, novembre 1999), p. 20.

التفكير في وضع تقويم من خارج التاريخ. وسنبيّن في القسم الثاني من هذا الكتاب أنّ السبيل الذي يجب أن نسلكها هي سبيل تجارب التكيّف المعقولة التي يتمكن بمقتضاها أتباع الديانات الأخرى من التمتع بعطلةٍ أيام أعيادهم الدينية الرئيسية. إنّ إجراءات التكيّف تسمح في نفس الآن بالحفاظ على تواصل أتباع الديانات الأخرى مع تاريخهم، وبمعالجة التمييز غير المباشر في معاملتهم. إنّ إقامة نظام حكم علماني ليبرالي وتعددي يسمح حينئذ وفي حالات كثيرة، بإيجاد حلول معقولة ومنصفة للمشاكل التي تطرح على كلّ المجتمعات الرقشاء، والمتعلقة بإظهار الرموز الدينية في الفضاءات العامة، وبالإرث الديني التاريخي.

الفصل السادس

العلمانية الليبرالية التعددية: أنموذج الكيبيك

لا ينبغي ونحن نخوض في أمر «الأنماط» العلمانية ومبادئها الأساسية أن نغفل عن كون التجارب العلمانية ظلت على الدوام متأثرة بالتاريخ وبالسياق اللذين ظهرت فيهما، وبنسيج التجارب والتصوّرات الخاصة بمجتمعاتها. بهذا المعنى ليس هناك نمط علماني صرف؛ فمحاولات التوفيق بين حقّ المواطنين في المساواة الأخلاقية وحقّهم في حرية الضمير تختلف بحسب خصوصية السياقات. ولذلك لا نجد نظامَي حكم علمانيَين يحلّان بنفس الطريقة المعضلات المرتبطة بكيفية إدارة التنوع الديني.

لقد كان تحليلنا إلى حدّ الآن منصباً على المسائل النظرية، فلنركز الآن، وباختصار، على تجربة الكيبيك في مجال العلمانية. إنّها تجربة تجسّد، في رأينا، وبصفة خاصة ولافتة للانتباه، النموذج الليبرالي التعددي الذي كنّا بصدد رسم ملامحه النظرية. إن نظام حكم الكيبيك العلماني تشقّه، مثله مثل كلّ أنواع الحوكمة العملية، توترات، ومع ذلك نحن إزاء تجربة براغماتية مفيدة في عالم يحتّم على المجتمعات أن تتعلم كيف تتعايش مع تعددية أخلاقية ودينية مكينة[1]. سنستعيد في عجالة المسار التاريخي لهذه التجربة، ومن ثمّ سنحاول رسم صورة لذلك الإجماع الواسع الذي انعقد حول نظام حكم العلمانية الأكثر تكيّفاً مع واقع الكيبيك.

---

(١) نفس وجهة النظر نجدها لدى:

Jean Baubérot, *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France?* (La Tour d'Aigues, Editions de l'aube, 2008).

مسيرة العلمانية في الكيبيك

لا يسمح لنا المقام باستعادة تاريخ العلاقة بين الدولة والدين والمجتمع في الكيبيك برمته. ولكن الثابت أنّ إحدى الخصائص الرئيسية للعلمانية في الكيبيك أنها حُدّت بطريقة ضمنية. وبالفعل فقد ساهمت جملة من الأحداث التاريخية والقرارات السياسية والقضائية في تراجع النفوذ السياسي للكنيسة الكاثوليكية، وفي تطوّر الدولة تدريجياً نحو نظام يحترم حقّ المواطنين في حرية الضمير والحرية الدينية. وخلافاً للفكرة الشائعة فإنّ مسيرة العلمنة في الكيبيك لم تبدأ في الستينيات مع تحديث المجتمع الذي يعزى في العادة إلى الثورة الهادئة(*). لقد شكّلت نهاية النظام الاستعماري الفرنسي لكندا سنة ١٧٦٠ على يد الإنكليز بداية الفصل بين الدولة والكنيسة بعد أن كانت علاقتهما عضوية. ولأسباب براغماتية بالأساس تخلّى النظام الملكي البريطاني بسرعة عن عزمه جعل الكنيسة الأنجليكانية الكنيسةَ الرسمية لمستعمرته الجديدة، فاتخذ إجراءات لنشر التسامح الديني منذ القرن الثامن عشر، وذلك لضمان استتباب الأمن الاجتماعي والاستقرار السياسي في إطار التعايش المفروض بين الكنديين الناطقين بالفرنسية والكنديين الناطقين بالإنكليزية(٢). لقد سمحت معاهدة باريس لسنة ١٧٦٣(**) وقانون الكيبيك لسنة ١٧٧٤(***) بحق الكاثوليك في الحرية الدينية. هذا الاعتراف بالتعددية الدينية لم يخلُ من استثناءات. ولكن ذلك لا يمنعنا من القول بأن تجربة التسامح الديني متجذرة في تاريخ كندا.

ومن المفارقات أنّ قوانين أمريكا الشمالية البريطانية لسنة ١٨٦٧(****) قد حددت العلاقة بين الكنيسة والدولة في كندا رغم إعراضها عن الخوض

(*) قامت هذه الثورة في حقبة الستينيات من القرن العشرين وقد شهدت على إثرها مقاطعة الكيبيك بكندا تغيراً جذرياً تمثل في العلمنة السريعة والفعالة للمجتمع، وإنشاء دولة الرفاهية (المترجم).

(٢) Micheline Milot, *La Laïcité* (Ottawa: Novalis, 2008), pp. 69-70.

(**) هي المعاهدة التي تنازلت بموجبها فرنسا عن كندا لصالح المملكة البريطانية عقب حرب السنوات السبع (المترجم).

(***) تمّ بموجب هذا القانون توسيع إقليم الكيبيك ليشمل البحيرات العظمى ووادي أوهايو، كما أنّه أعاد استخدام اللغة الفرنسية ومكّن الكاثوليك من حرية أداء شعائرهم الدينية (المترجم).

(****) هو مجموعة قوانين أصدرها البرلمان البريطاني تشكلت بموجبها الكنفدرالية الكندية (المترجم).

في الموضوع. فخلافاً للدستور الأمريكي لم يتبنَّ الدستور الفدرالي الجديد(*) بصفة رسمية مبدأ «عدم فصل» الدين عن الدولة، ومع ذلك فإنّه لم يضف الطابع الرسمي أو الوطني على أيّة كنيسة؛ فالمملكة لن تكون تحت وصاية الكنيسة. كما لم تتضمن ديباجة هذا الدستور ذكراً لاسم الرب. وهكذا أسّس دستور سنة ١٨٦٧ بصفة ضمنية فصلاً بين الكنيسة والدولة، كما أسّس نظام حكم يعدّ نموذجاً متطوراً في الحياد تجاه الدين وإن كان محدوداً(٣). وبذلك تم التأكيد ضمنياً على استقلالية الدولة تجاه الكنائس(٤). والجدير بالذكر أنّ سلطات الدولة غالباً ما أفشلت مساعي الكنيسة أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين لممارسة سلطة زمنية، فاتخذت قرارات عديدة عارضها رجال الدين(٥)؛ نذكر على سبيل المثال المرسوم الذي نصّ على أنّ القيام على شؤون المقابر هو اختصاص مدني، والقانون الذي صدر في الكيبيك ضدّ التدخل غير القانوني للكهّان في انتخابات سنة ١٨٧٥، وقرار المحكمة العليا في الكيبيك الذي جعل الزواج رباطاً مدنياً بالأساس (قضية دلبيت ـ كوتي Delpit-côté سنة ١٩٠١)، وكذلك مختلف القرارات التي اعترفت بحقوق اليهود وشهود يهوه(**). إنّ الفكرة القائلة بأنّ علمنة الكيبيك قد استغرقت وقتاً طويلاً حتى تتحقق مُؤسسةٌ في جزء كبير

(*) كان هذا الدستور أوّل الإجراءات المترتبة على القوانين المذكورة، وقد دخل حيّز التنفيذ يوم ١ تموز/ يوليو ١٩٦٧ (المترجم).

(٣) تمتعت الأقليتان الكاثوليكية والبروتستانتية في المقاطعات الأربع المكوّنة للكنفدرالية بدعم خاصة في مجال إدارة المدارس.

(٤) نستند في هذا المجال إلى تحليلات ميشلين ميلوت في كتابها:

Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde*: *Le cas du Québec*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes/Sorbonne, (Turnhout, Belgique: Brepols, 2002), p. 80 et suivantes.

(٥) لاحظ كثيرون وجود إشارة إلى سيادة الله في ديباجة القانون الدستوري لسنة ١٩٨٢، هذا نصها: «حيث إنّ كندا مؤسسة على مبادئ تعترف بسيادة الله وحكم القانون...». ورغم أنّ هذه الإحالة تبدو منطقياً خارجة عن السياق في نظر الملحدين واللادينيين وكذلك المتديّنين الذين يرون أنّ عمل القاضي المدني يقتصر على القضايا المدنية، فإنّنا لم نرَ لها انعكاساً قانونياً إلى اليوم. إنّ القوانين والحريات التي تضمنتها المواثيق وكذا تحديد الدستور لمختلف السلطات وكيفية توزعها، كلّ ذلك يؤسس، **بحكم القانون**، علمانية الدولة الكندية. ولهذا السبب فإنّ الإحالة على سيادة الله في ديباجة القانون الدستوري لم تدفع المحاكم إلى تفضيل الإيمان الديني على عدم الإيمان.

(**) هم أتباع طائفة مسيحية لا تعترف بغيرها من الطوائف، ظهروا أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر في ولاية بنسلفانيا الأمريكية، لا يؤمنون بالثالوث ولا بشفاعة القدّيسين ولا بنار الهاوية.. ويرفضون الخدمة العسكرية (المترجم).

منها، كما بيّنت ذلك ميشلين ميلوت، على الخلط بين التأثير الاجتماعي لرجال الدين، أي سلطتهم على الأخلاق والقيم الاجتماعية، ونفوذهم السياسي الفعلي الذي كان أقلّ تأثيراً.

ومن ثمّ فإنّ «الثورة الهادئة» في الكيبيك لم تفعل شيئاً غير تسريع مسار علمنة الدولة. فالكثير من القطاعات التي ظلت لفترة طويلة تحت مسؤولية الكنيسة، شأن التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية، تكفلت بها شيئاً فشيئاً دولة الرفاه الناشئة. ولقد ساهمت العديد من الظواهر، مثل تغيّر علاقة الكيبيكيين بالكاثوليكية وتزايد التنوع الثقافي، في التقليل تدريجياً من دور الكنيسة المحوري السابق في الضبط الاجتماعي.

ولعل أكثر العوامل فعالية في تعميق أثر العلمانية في الكيبيك هو ثقافة حقوق الفرد التي ما فتئت تترسخ منذ النصف الثاني من القرن العشرين؛ يشهد لذلك اعتماد حكومة ديفنباكر Diefenbaker الإعلانَ الكندي للحقوق سنة ١٩٦٠، وصدور ميثاق الكيبيك للحقوق والحريات سنة ١٩٧٥، والميثاق الكندي للحقوق والحريات سنة ١٩٨٢. لقد عملت كلّ هذه المواثيق على حماية الحقوق والحريات الأساسية، وفي مقدمتها الحق في المساواة أمام القانون والحق في حرية الضمير والحرية الدينية، كما ألغت العديد من الممارسات التمييزية، بما فيها تلك المُؤسسة على الدين. ومنذ ذلك الوقت أضحت الكثير من القوانين التي تميّز ديناً بعينه أو تشكل عائقاً غير شرعي أمام حق المواطن في حرية الضمير عرضة للإلغاء من قبل المحاكم بمقتضى ضرورة مراقبة مدى دستورية القوانين. وهكذا تمّ تطوير علمانية الدولة في الكيبيك وتعزيزها بفضل دسترة ثقافة الحقوق والحريات[٦].

والخلاصة أنّ العلمانية في الكيبيك ليست مجرّد بند في الدستور أو وليدة إجراء قانوني. ولئن كان نشر التسامح الديني والفصل الجزئي بين الكنيسة والدين محكومين في البداية بحرص الحكومة البريطانية على تأمين مستوى معيّن من تعاون المواطنين الكاثوليك أكثر مما كانا محكومين باعتبارات أخلاقية، فإنّ العلمانية أضحت تدريجياً أسلوباً في الحوكمة يشجع على الاعتراف بالحق في المساواة في الاعتقاد ضمن مجتمع موسوم بتنوع

---

(٦) Micheline Milot, *La Laïcité* (Ottawa: Novalis, 2008), pp. 74-76.

العلاقة بالدين وبالتنوع الديني في الآن نفسه[٧].

الالتفاف حول العلمانية المنفتحة

اتسم الجدل حول العلمانية في الكيبيك منذ التسعينيات، على أقل تقدير، بالثراء والحيوية[٨]. ولقد شكّل انطلاق أول حوار عمومي سنة ١٩٩٤ حول ارتداء الحجاب الإسلامي في المدرسة، وكذا نشر تقرير مجموعة العمل حول مكانة الدين في المدرسة (تقرير برولكس Proulx) سنة ١٩٩٩، لحظتين فارقتين في هذا الجدل. لقد تأخرت علمنة المدرسة في الكيبيك، فلم يتم النأي بالهيئات التعليمية عن الوصاية المذهبية والدينية إلا سنة ١٩٩٨، كما لم يتم الاستعاضة عن التعليم المذهبي الكاثوليكي والبروتستانتي ببرنامج الأخلاق والثقافة الدينية إلا في شهر أيلول/ سبتمبر من سنة ٢٠٠٨. ولذلك شكلت المدرسة محور الجدل الذي كان قائماً حول العلمانية. غير أنّ تنوّع أصول المهاجرين والسياق العالمي الراهن الموسوم بالتفاعل بين الثقافات والأديان قد ساهما في توسيع نطاق هذا الجدل ليشمل كيفية إدارة العيش المشترك في مجتمع متعدد الثقافات ومتنوع المعتقدات وأنماط العيش[٩].

لقد أضحى الآن بإمكاننا أن نتحدث عن انعقاد إجماع واسع من قبل الفاعلين الاجتماعيين الذين خاضوا في أمر العلمانية في الكيبيك طوال العقدين الأخيرين، حول ما سُمّي في تقرير برولكس علمانية «منفتحة» وسمّيناه نحن النموذج «الليبرالي التعددي»[١٠]. تقرّ العلمانية المنفتحة ضرورة

---

(٧) هذا ما سمّاه لويس بلتهازار (Louis Balthazar) «علمانية الكيبيك الهادئة». انظر:
Louis Balthazar, «La Laïcité tranquille du Québec,» dans: Jacques Lemaire, dir., *La Laïcité en Amérique du nord* (Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles,1990), pp. 31-42.

(٨) لأخذ فكرة عن النقاش في الكيبيك حول العلمانية في التسعينيات، انظر:
Solange Lefebvre, «Origines et actualité de la laïcité, Lecture socio-théologique,» *Théologiques*, vol. 6, no. 1 (mars 1998), pp. 63-79.

(٩) انظر على سبيل المثال توصية مجلس العلاقات بين الثقافات في الكيبيك بعنوان: **العلمانية والتنوع الديني: المقاربة الكيبيكية** (*Laïcité et diversité religieuse: L'approche Québécoise*). وقد قدمت سنة ٢٠٠٤ إلى وزارة العلاقة مع المواطنين والهجرة.

(١٠) انظر مقدمة تقرير مجموعة العمل:
Groupe de travail, *Laïcité et religion: Perspective nouvelle pour l'école québécoise* (Québec: Ministère de l'Éducation, 1999).

حياد الدولة، وأن لا تكون القوانين والمؤسسات العمومية في خدمة دين بعينه أو تصوّر علماني مخصوص، ومع ذلك فهي تقرّ بأهمية البعد الروحي للوجود لدى الكثير من الأشخاص؛ ومن ثمّ تقرّ بأهمية حماية حقّ الأفراد في حرية الضمير والحرية الدينية(١١). هذا التصوّر للعلمانية هو الذي استند إليه أغلب المعنيين بالموضوع لرفض إعادة العمل بالشرط الاستثنائي الذي يتم بموجبه إسداء دروس دينية كاثوليكية أو بروتستانتية في المدارس. في مقابل ذلك فقد اقترحوا كبديل عن إقصاء الدين بشكل كامل من البرامج الدراسية برنامجاً يسمح للتلاميذ بتحصيل المعلومات الضرورية التي تمكنهم من فهم تجليات الظاهرة الدينية في الكيبيك وخارجها، ومن تطوير المهارات المطلوبة للعيش المشترك في إطار مجتمع أرقش. هذه الأهداف هي نفسها التي استعادها البرنامج الجديد: الأخلاق والثقافة الدينية(١٢).

ولقد تبيّن أنّ اعتماد الكيبيك مقاربة ليبرالية وجامعة، منتصف التسعينيات، في تعاطيها مع موضوع ارتداء الحجاب في المدارس العمومية قد شكّل لحظة مصيرية في بناء هذا النموذج من العلمانية المنفتحة. صحيح أنه لم يحصل إجماع حول موضوع الحجاب، ولكن برز للسطح اتفاق واسع على السماح للتلميذات المحجبات بمزاولة تعليمهن في المدارس العمومية بدل طردهنّ، ومن ثمّ دفعهنّ نحو المدارس الدينية الخاصة. لقد انتهى أغلب

(١١) علينا أن نعترف بأنّ الدين يمنح أتباعه طاقات روحية هائلة، ولذلك اقترحت مجموعة العمل حول مكانة الدين في المدرسة تقديم حصص جماعية لإنعاش الجانب الديني والروحي لمن يرغب في ذلك من التلاميذ.

(١٢) انظر: توصية المجلس الأعلى للتربية بعنوان: **من أجل تنظيم محترم للحريات والحقوق الأساسية: مدرسة مفتوحة تماماً أمام كلّ التلاميذ في الكيبيك** (*Pour un aménagement respectueux des libertés et des droits fondamentaux: une école pleinement ouverte à tous les élèves du Québec*)، قدمت سنة ٢٠٠٥ إلى وزارة التربية، وتوصية لجنة الشؤون الدينية بعنوان: **العلمانية في المدرسة في الكيبيك: تغيير ضروري للثقافة المؤسسية** (*La Laïcité scolaire au Québec, un nécessaire changement de culture institutionnelle*)، قدمت سنة ٢٠٠٦ إلى وزارة التربية والترفيه والرياضة. وقد أكدت لجنة ستازي بدورها أهمية تمكين التلاميذ من أدوات تسمح لهم بفهم الواقعة الدينية في أبعادها المتعددة. انظر: Bernard Stasi, *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (France, décembre 2003), pp.14 -15 et 63; Stephen Prothero, *Religious Literacy: What Every American Needs to Know — And Doesn't* (New York: Harper Collins, 2008); Georges Leroux, *Ethique, culture religieuse, dialogue: Arguments pour un programme* (Montréal: Fides, 2007), et Luc Bégin, «Ethique et culture religieuse: Une réponse appropriée au défi du pluralisme,» *Ethique publique*, vol. 10, no. 1 (2008).

المشاركين في هذا الجدل إلى نتيجة مفادها أنّ منع ارتداء الحجاب في المدارس لا يعدّ انتهاكاً لحقّ المحجبات في المساواة وحرية الضمير وحسب، بل يحرمهنّ على الأرجح من فرصة لا تعوّض للتنشئة الاجتماعية عبر الاحتكاك بشبّان ومدرّسين من كلّ الأوساط والأعراق[١٣]. وقد خلص تقرير مجلس وضعية المرأة الصادر سنة ١٩٩٥ إلى النتيجة التالية: «يؤدي طرد التلميذات المحجّبات من المدرسة إلى نتائج وخيمة تتعلق بعملية إدماجهنّ في المجتمع راهناً ومستقبلاً»[١٤].

ويعتبر هذا التوجه بمعنًى ما انعكاساً لعلمانية تنحو نحو الليبرالية والتعددية أكثر مما تنحو نحو التصوّر الجمهوري. وقد عمّ هذا التوجهُ الكيبيك بشكل تدريجي. إنّها علمانية تسمح للمواطنين بالمجاهرة بمعتقداتهم الدينية ما دام ذلك لا ينتهك حقوق الآخرين وحرياتهم. إنّها تدبير مؤسساتي يهدف إلى حماية الحقوق والحريات. وهي تختلف بذلك عمّا هي الحال في فرنسا، حيث تعدّ العلمانية مبدأ دستورياً وقرينة هوية يجب الدفاع عنها. وهي لا تعتبر حياد الدولة تجاه الدين والفصل بينها وبين الكنيسة غايتين في حدّ ذاتهما، ولكن طريقتين تتيحان تحقيق الهدفين الرئيسيين، وهما المساواة الأخلاقية بين المواطنين وحماية حقهم في حرية الضمير[١٥].

---

(١٣) Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, *Le Pluralisme religieux au Québec: Un défi d'éthique sociale* (février 1995), <http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/hidjab.pdf>.

(١٤) انظر:

Conseil du statut de la femme, *Réflexion sur la question du voile à l'école* (Québec, 1995), p. 39, <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/reflexion-sur-la-question-du-port-du-voile-a-le-cole.pdf>.

ورغم أنّ مجلس وضعية المرأة قد شدّد لهجته أخيراً بخصوص العلمانية فإنه لم يتراجع عن موقفه من ارتداء التلميذات المسلمات للحجاب في المدارس العمومية، ذاك الذي أبداه سنة ١٩٩٥. انظر:

Conseil du statut de la femme, *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse* (Québec, 2007), <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/avis-droit-a-legalite-entre-les-femmes-et-les-hommes-et-liberte-religieuse.pdf>.

(١٥) أكّدت ميشلين ميلوت بخصوص الكيبيك وكندا «أنّ الفصل بين السلطتين السياسية والدينية، وعدم اعتماد الدولة ديناً رسمياً، وكذا الحياد والعلمانية (ونحن نجد كلّ هذه العبارات في فقه القانون)، كلّ ذلك يتبدى في صورة اشتراطات تفرض على الدولة وعلى المؤسسات العمومية، فهي لا تقدّم على أنها مبادئ دستورية ولا على أنها قيم عليا (على خلاف العلمانية في فرنسا التي لا تعتبر مبدأ دستورياً وحسب، بل أيضاً قيمة تعطي للجمهورية معناها). إنّ كلّ ما ذكر من فصل وحياد وعلمنة هو، =

ورغم ذلك، فإنّ الاتفاق الواسع في صفوف الهيئات العمومية ومكوّنات المجتمع المدني حول النمط العلماني الذي يجب على الكيبيك تبنيه لا يعني أنّ هناك إجماعاً شعبياً حول هذا الموضوع؛ بل على العكس من ذلك، فقد كشف جدل الكيبيكيين حول «التكيّفات المعقولة» وجود خلاف عميق حول التوجهات التي ينبغي للدّولة تبنيها بخصوص العلمانية؛ إذ يرى البعض أنّ السياق الراهن يفترض مراجعة جذرية وبدرجات متفاوتة لنمط العلمانية المنفتحة المتمحورة حول حماية الحقوق والحريات.

ولكن بعد اتصال اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية بالمواطنين في كل أنحاء الكيبيك، وبعد تقييمها الخاص للموضوع، خلصت إلى أنّ العلمانية المنفتحة هي التي تتيح أكثر من غيرها احترام حقّ المواطنين في المساواة وفي حرية الضمير والحرية الدينية. ومن ثمّ فهي الأقدر على تحقيق غايتَي العلمانية[١٦]. كما خلصت إلى أنّه ينبغي أن ينصبّ الاهتمام الآن على مزيدٍ من التوضيح لهذا النمط من العلمانية وتعميق النظر فيه. والحقيقة أنّه لئن لم تنهِ أعمال اللجنة الجدل حول العلمانية فإنّها استطاعت أن تثبت أنّ «العلمانية المنفتحة» قد منحت أهل الكيبيك إلى ذلك الحين توازناً مقبولاً، على الأقل مقارنة بغيرهم، بين احترام حقوق الأفراد وحرياتهم ومقتضيات الحياة المجتمعية.

= بمعنًى ما، من **متضمنات الحقوق التي تعتبر أساسية**». انظر:

«Les Principes de laïcité politique au Québec et au Canada,» dans: Micheline Milot, dir., «La Laïcité au Québec et en France,» numéro spécial du *Bulletin d'histoire politique*, vol. 13, no. 3 (2005), p. 19.

(١٦) راجع تقرير اللجنة:

Fonder l'avenir: Le Temps de la conciliation, Québec, 2008, disponible sur son site officiel, < http://www.accommodements.qc.ca >.

وكنا قد بيّنا في التمهيد أن المؤلفين قد تصرّفا في هذه اللجنة بصفتيهما الإدارية.

القسم الثاني

التفكير في حرية الضمير

تمهيد(*)

لقد أدّى تنوّع المعتقدات والقيم، والذي فرض نفسه جزءاً من بنية المجتمعات المعاصرة، إلى خلافات أخلاقية وسياسية قوّضت الروابط الاجتماعية بدرجات متفاوتة. ومن بين القضايا التي أحدثت انقساماً بين المواطنين قضية مشروعية إجراءات التكيّف التي تهدف إلى السماح لبعض الأفراد بأداء شعائر اعتقادية تخالف معتقدات الأغلبية. فإجراءات التكيّف تهدف في الغالب إلى إتاحة حرية أداء الشعائر الدينية كأن يطلب موظف أثناء أدائه لعمله إعفاءه من ارتداء لباس العمل الرسمي حتى يتسنى له إظهار رمزه الديني، أو كأن تطالب مجموعة من الطلبة من إدارة الجامعة أن توفر لها محلاً تتعبد فيه في هدوء تام. ومن ثم فإنّ معتقدات علمانية شأن النباتية والسلمية والليبرتارية(**) يمكنها أيضاً أن تكون مصدر طلبات تكيّف أو إعفاء.

إنّ منطق الأشياء يجعلنا نعتقد أنّ هذا الصنف من الطلبات سيزداد في ظلّ مجتمعات رقشاء تحمي حرية الضمير والتعبير وتحترم تعددية القيم والمعتقدات. إنّ إجراءات التكيّف المتعلقة بالأقليات الدينية («التكيّفات الدينية») كانت محور الجدل الذي شغل الكيبيكيين وكان محوره أسس العيش المشترك. وقد انتهى الأمر بكثير من الأشخاص إلى رفع قضايا أمام المحاكم في بلدان عديدة منها

(*) بعض أجزاء الفصول الآتية مأخوذة من مقالة جوسلين ماكلور:

Jocelyn Maclure, «Convictions de conscience, responsabilité individuelle et équité,» dans: Paul Eid [et al.] dirs., *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne: Un équilibre en tension* (Québec: Presse de l'Université Laval, 2009).

وكلّ الشكر للناشر الذي سمح لنا باعتماد مقتطفات من هذا النص.

(**) وتسمّى أيضاً الليبرتارينية: مذهب سياسي واقتصادي يدافع أصحابه عن الحرية الفردية ويدعون إلى التحرر من القيود التي تفرضها الدولة على الفرد. وفي المجال الاقتصادي يدعون إلى حرية التبادل في مجال السوق ويعارضون كلّ استخدام للواقعة الضريبية لإعادة توزيع الموارد المادية. لمزيد من التفاصيل، انظر: ويل كيملشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠)، ص١٣٩ ـ ٢١٦ (المترجم).

ألمانيا وسويسرا وتركيا والمملكة المتحدة وكندا، طالبوا فيها استناداً إلى مبدأ الحرية الدينية بحقهم في إظهار رموزهم الدينية أثناء أدائهم لعملهم. غير أنّ القضايا التي شكلت على الدوام موضوع الخلاف أو محتوى مطالبِ التكيف أو الإعفاء هي البرامج التعليمية في المدارس وأوقات العملَ والأكلات والإجراءات المعمول بها في مجال الصحة والخدمات الاجتماعية وكذا معايير حفظ الصحة العمومية (المتعلقة بعملية ذبح الحيوانات، ولبس الخُوَذ الواقية، والاستخدام الاحتفالي للمخدرات. . . إلخ). فكيف سيتعامل مجتمع مفعم بفكرة العدالة الاجتماعية مع هذه المطالب؟ إنّ التصوّر الليبرالي والتعددي للعلمانية يهدف، كما بينّا ذلك سابقاً، إلى تحقيق أكبر قدر من التوازن بين احترام حقّ الأفراد في المساواة الأخلاقية وحماية حقّهم في حرية الضمير. ولقد أكّدنا أنّ هذا النمط من العلمانية يقتضي، في بعض الحالات، اللجوء إلى إجراءات تكيّف بهدف إتاحة ممارسة حرية الضمير. أليس كذلك؟

ولكنّ كثيرين يرون أنّ التكيفات الدينية تقوّض مبادئ العدالة الاجتماعية التي تشكّل أساس النظم السياسية الديمقراطية والليبرالية. فمن أشدّ الاعتراضات على هذه التكيّفات تلك التي تستند إلى المبدأ الذي يقضي بأن تُعامِل القوانين والمؤسسات العمومية كلّ المواطنين بـ **إنصاف**. وتكون القوانين والمؤسسات العمومية منصفة عندما توزع بطريقة مقبولة أخلاقياً منافع التعاون الاجتماعي ومساوئه، ولا يكون ذلك إلا بأن يحصل كلّ مواطن على ما يستحقه من منافع العيش المشترك، وأن يؤدّي مقابل ذلك ما عليه من واجبات يقتضيها هذا العيش. إنّ مجتمعاً يطمح إلى عدالة اجتماعية نموذجية سيسعى دون هوادة إلى إعادة النظر في قوانينه ومؤسساته العمومية حتى تساهم أحسن مساهمة ممكنة في إقامة نظام تعاون اجتماعي منصف[١]. لذلك هناك من يؤكد أنّ واجب التكيّف مستمد من مبادئ عامة للعدالة مثل الحقّ في المساواة والحقّ في حرية الضمير والحرية الدينية. وفي المقابل هناك من يصنّف التكيّفات الدينية ضمن الممارسات التمييزية، وبالتالي فهي تنتهك مبدأ الإنصاف. هذان الموقفان يتولى الدفاع عنهما مواطنون في الفضاء العمومي، كما يدافع عنهما مشرّعون في المنتديات الرسمية ومختصون في الفلسفة السياسية المعاصرة.

---

(١) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 4.

الفصل السابع

الالتزام القانوني بالتكيّف المعقول

لا تضمن حرية الدين التي تكفلها المنظمات القانونية الوطنية والدولية حرية اعتناق معتقد ديني وحسب، بل تضمن كذلك حرية **المجاهرة** بالانتماء الديني عن طريق العبادات والطقوس ونشر العقيدة. وقد بيّن البند ١٨ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حدود الحرية الدينية:

«لكلّ إنسان الحق في حرية الفكر والضمير والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في المجاهرة بدينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة»[(١)].

فحرية الدين تتضمن وجوباً حرية **أداء** الشعائر والطقوس. ولكن هل تتضمن هذه الحرية ضرورةً إلزامية التكيّف أو التأقلم عندما تمنع معايير التنفيذ العامة شخصاً ما من أداء ما يعتبره واجباً دينياً حتى وإن كانت هذه المعايير في حقيقتها غير تمييزية؟ اختلفت وجهات النظر في الإجابة عن هذا السؤال؛ فجون لوك John Locke يقرّ بكل أريحية في **رسالة في التسامح** بأنّ حرية الضمير تستدعي حرية المجاهرة بالمعتقد الديني، ومع ذلك فلم يكن يعتقد أن حرية الضمير تستدعي كذلك إلزامية الاستجابة لمطالب التكيف الدينية التي تصطدم بتعارض بين قانونٍ وُضِع لخدمة الصالح العام من جهة وواجب ديني من جهة ثانية[(٢)].

---

(١) المفوضية السامية للأمم المتحدة لحقوق الإنسان، **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية** الذي تم اعتماده يوم ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦ من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة (بتصرّف).

(٢) كتب لوك: «ولكن إذا سألت: ماذا يحدث لو أنّ الحاكم، بحكم سلطانه، أصدر أمراً يبدو غير قانوني بالنسبة إلى ضمير شخص ما؟ فإنّ جوابي هو على النحو الآتي: إذا كانت الحكومة تدار =

تَعتبر دول مثل كندا والولايات المتحدة الأمريكية أنّ المؤسسات العمومية والخاصة مجبرة اليوم، في حالات خاصة، على **الالتزام** القانوني بالتكيّف مع معتقدات أو شعائر دينية أقلية. هذه القاعدة ليست سوى شرط مخصوص من التزام قانوني أوسع، هدفه حسن تطبيق حقّ صنف من المواطنين ـ وهو غالباً من الأقليات ـ في المساواة. لقد نشأت هذه القاعدة من التجربة التي بيّنت أنّ معايير التنفيذ العامة المشروعة قد تبدو، في بعض الحالات، تمييزية تجاه أشخاص ذوي مميزات جسدية أو ثقافية خاصة (الحالة البدنية، السنّ، العِرْق، اللغة، الدين). إنّ القوانين والقواعد القانونية تنشأ غالباً لخدمة الأغلبية أو لتُطبق على حالات التنفيذ الأكثر شيوعاً. فمن الطبيعي مثلاً أنّ القوانين في بيئة عمل معيّنة تُعدّ، وفقاً لوضعية أغلبية العمال الذين لا تُفرض عليهم حالاتهم البدنية ومعتقداتهم، نوعاً من الإكراه. ومع ذلك فإنّ امرأة حبلى مثلاً أو شخصاً معوقاً عضوياً أو شخصاً يفرض عليه معتقده واجبات خاصة (تتعلق بالعبادة أو اللباس أو الغذاء) لا يمكنه الاستمرار في إنجاز عمله إذا لم يُعدّل توقيت العمل وظروفه وفق وضعه الخاص. ويمكننا أيضاً أن نتفهم بيسر تبني إدارة المدرسة إجراء يمنع التلاميذ من جلب إبر الحقن إلى المدرسة، ولكن لا أحد منا يفكّر في الاعتراض على إعفاء التلميذ المصاب بداء السكري من هذا الإجراء المشروع. وهكذا فإن مبدأ الإنصاف يقتضي أحياناً الاستجابة لمطالب التكيّف (إعفاء ـ تعديل) حتى وإن لم تكن القاعدة القانونية المعنية تمييزية في جوهرها.

ولأجل مواجهة هذا النوع من التمييز غير المباشر في الغالب قضت المحاكم في بلدان عديدة أنّ مبدأ التكيّف ينبغي أن يفهم باعتباره التزاماً قانونياً منبثقاً عن قوانين أكثر عمومية تضمنتها مواثيق الحقوق والحريات وتحديداً الحقّ في المساواة والحقّ في عدم التمييز العنصري أو حرية الضمير

= بإخلاص، وكان مستشارو الحكم مهتمين بالخير العام فإنّ إصدار مثل هذا الأمر لن يحدث إلا نادراً. ولكن إذا حدث فإنّه يجب على هذا الشخص أن يمتنع عن إتيان هذا الفعل الذي يعتقد أنّه غير قانوني، وعليه أن يتحمّل العقاب الذي هو قانوني في هذه الحالة؛ لأنّ الحكم الخاص لأيّ شخص فيما يختص بسنّ قانون، في الأمور السياسية، من أجل الخير العام لا ينبغي بقوة القانون، ولا يستحق استبداله». انظر: جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنّه (بيروت: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص٥٣ ـ ٥٤ (المترجم).

والحرية الدينية. وتبعاً لذلك يجب أن نكفّ عن تقييم مطالب التكيّف ذات الخلفية الدينية والمتعلقة بمجال الحقوق الأساسية بالاستناد حصرياً إلى الاعتبارات الإدارية أو السياسات العمومية[٣].

فإذا ما انتقلنا إلى مجال الفلسفة السياسية فإنّ تسويغ قاعدة التكيّف المعقول يستدعي بالضرورة القاعدة التي تسوّغ تعددية الثقافات أو «سياسة الاعتراف»[٤]. وبالفعل فإنّ واحدة من الحجج الرئيسية المشجعة لتعددية الثقافات باعتبارها مبدأ معيارياً وسياسة عمومية، تستند إلى كون بعض القوانين العمومية التي تطبّق على كلّ المواطنين ليست محايدة أو منصفة من وجهة نظر ثقافية أو دينية. فعلى سبيل المثال يقتضي التماسك الاجتماعي وتنسيق أعمال المواطنين أن تُضبط الحياة الجماعية على إيقاع تقويم رسمي مشترك؛ والتقويمات، مثلما بيّنا ذلك سابقاً، ذات أصل ديني في الغالب بحكم المكانة التاريخية وبحكم أنها تدعو في العادة إلى نوع من الأخلاق التي تفرض على أتباعها القيام بجملة الأعمال في أوقات محدّدة. هذا ما يفسر أنّ أيّام العمل وأيّام الراحة وكذا الكثير من أيّام العطل مستمدة من دين الأغلبية حتى في الدول وفي المجتمعات العلمانية؛ فالقانون الكندي القديم الذي يمنع فتح المحالّ التجارية يوم الأحد، على سبيل المثال، هو نموذج من السنن المسيحية التي ترجمت بشكل صريح إلى قانون وضعي[٥]. وإلى اليوم ما زالت المتاجر تغلق في أعياد الميلاد وعيد القيامة في حين لا شيء يجبرها على غلق أبوابها في أعياد اليهود أو المسلمين الرئيسية، ولا بمناسبة

---

(٣) في القانون الكندي تعدّ قاعدة التكيّف المعقول، كما حدّدها بيار بوسيه بدقة، «**التزاماً قانونياً** يطبّق في وضعيات **التمييز** ويتمثل في تعديل قاعدة أو ممارسة ذات مدى كوني، في حدود المعقول، وذلك بمنح شخصٍ الحقّ في معاملة خاصة لأنّ تطبيق تلك القاعدة سيؤذيه». انظر:

Pierre Bosset, «Les Fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable,» dans: Myriam Jézéquel, dir., *Les Accommodements raisonnables: Quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous* (Cowansville Qébec: Yvon Blais, 2007), p. 10.

(٤) Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle: Une théorie libérale du droit des minorités* (Montréal: Boréal, 2001); Charles Taylor, «La Politique de la reconnaissance,» dans: Amy Gutman, dir., *Multiculturalisme* (Paris: Flammarion, 1999); James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995), and Bhikhu Parek, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 200).

(٥) R. c. Big M Drug Mart Ltd., [1985] 1 R.C.S.295.

رأس السنة الصينية. ولكن ليس في الأمر بالضرورة حيف؛ فمعايير أو قواعد مجتمع ما لا تتحدد على ضوء مبادئ العدالة التجريدية وحسب، ولكنها تتحدد كذلك على ضوء انتماء المجتمع إلى سياق ثقافي مخصوص (ديموغرافيته، تاريخه... إلخ). إنه لا يمكن اليوم لأي تقويم في أيّ مجتمع في العالم أن يتضمن ما لا نهاية له من العطل، ولذلك من الطبيعي أن ترتبط بعض القواعد العمومية بمصلحة الأغلبية فتكون في خدمتها. كلّ ما في الأمر هو وجود قواعد لا يمكنها أن تكون محايدة ثقافياً. فإضافة إلى التقويم توجد اللّغة العمومية المشتركة. ومع ذلك فهذه القواعد ليست ظالمة، ولكن بما أنها تميّز الأغلبية بطريقة غير مباشرة وجب أحياناً اتخاذ إجراءات تكيّف في سبيل تحقيق الإنصاف في إطار التعاون الاجتماعي[٦]. ولهذا السبب يعتبر الكثير من الفلاسفة السياسيين، مستندين في ذلك إلى فقه القضاء، أنّ الاعتراف بالتنوع الديني والثقافي والتكيّف معه أضحى اليوم قضية عدالة اجتماعية[٧]. وفي مستوى الفلسفة العملية فإنّ جذور التعدد الثقافي منغرسة في الرؤية الليبرالية، أي في المزيد من الحقوق والحريات وليس في النسبية الأخلاقية أو الثقافية، إذ لا تنكر هذه الليبرالية حقوق الأغلبية الديمقراطية، مثلما بيّنا ذلك سابقاً.

---

(٦) أيّدت المحكمة العليا عند نظرها في قضية شركة إدوارد للكتب Edwards Books قانون ولاية أونتاريو Ontario الأمريكية الذي يمنع فتح المحالّ التجارية يوم الأحد. وقد عللت المحكمة قرارها بأنّ القانون السابق بخصوص يوم الأحد كان يهدف إلى تشجيع المواطنين على العبادة، فموضوع قانون أيام العطل المتعلق بتجارة التفصيل كان علمانياً. إنّ هذا القانون يفرض «تعميم يوم العطلة على كلّ تجار التفصيل». انظر:

R.c. Edwards Books and Art Ltd., [1986] 2 R.C.S. 713.

ومع ذلك فقد أقرت المحكمة أنّ اختيار يوم الأحد لجعله عطلة إجبارية يخدم مصلحة الأشخاص الذين لا يرغبون في العمل أثناءه لأسباب دينية. هذا القرار لا يعدّ مقبولاً إلّا إذا كان مشفوعاً بإعفاءات تضمنها القانون نفسه (وهذا ما تضمنه القانون الذي رفضه مستأنفو الحكم القضائي) أو بالتزام التكيّف لصالح الأشخاص الذين يرغبون في أن يكون يوم راحتهم يوماً آخر غير الأحد لأسباب دينية.

(٧) Jocelyn Maclure, «Une défense du multiculturalisme comme principe de morale politique,» dans: Myriam Jézéquel, dir., *La Justice à l'épreuve de la diversité culturelle* (Cowansville Québec: Yvon Blais, 2007).

الفصل الثامن

هل المعتقدات الدينية «صبوات غالية»(*)؟
الاختيارات والوضعيات المفروضة والمسؤولية الفردية

لا تحظى مشروعية مطالب التكيّف المؤسَّسة على أسباب دينية بالإجماع؛ فالمنطق الذي تُبْنَى عليه الموافقة على طلب تكيّف من شأنه، على سبيل المثال، أن يسمح لتلميذة بارتداء الحجاب في المدرسة ليس بديهياً في نظر الجميع. ولكن إجراءات استثنائية مشابهة يمكن أن يسمح بها لأسباب صحية، كأن تغطّي التلميذة شعرها بناء على نصائح طبيبها، حينئذ لا أحد يفكر في الاعتراض على هذا الاستثناء. ونعلم يقيناً أنّ تكيفات تهدف إلى ضمان حق الأشخاص المعوقين عضوياً والنساء الحوامل في المساواة مقبولة من قبل الجمهور العريض. نخلص إذاً إلى أنّ الرأي العام أكثر تظنّناً بخصوص مطالب التكيّف ذات الدوافع الدينية.

ومن بين الحجج التي تتم إثارتها لتبرير رفض التسوية بين مطالب التكيّف ذات الدوافع الدينية والمطالب ذات الدوافع الصحية أنّ الأشخاص المعوقين أو المرضى لم يختاروا وضعهم، في حين اختار المتدينون اعتناق دين معيّن وفهمه بالطريقة الأكثر تزمتاً. بعبارة أخرى، ينبغي عدم الخلط بين الحالات التي تقتضي اختياراً طوعياً وتلك التي ترتبط بوضعيات فرضت على أصحابها. فالمصاب بداء السكري لم يختر ذلك فقد أصابه الداء رغماً عنه؛

(*) اخترنا هذه العبارة لترجمة العبارة الفرنسية التي وضعها المؤلفان بين ظفرين «Goûts dispendieux»، وتعني أن جلّ الأديان تفرض على أتباعها شعائر وطقوساً تبدو في نظر العلمانيين واللّادينيين متشددة ومتطرفة ومكلفة للمجتمع إذا ما طالب معتنقوها بإجراءات تكيّف. ولذلك فعبارة صبوات غالية هي أقرب إلى المعنى المقصود خصوصاً أنّ لفظة «غالية» تؤدي معنيَي التشدد (الغلوّ) والكلفة الباهظة (المترجم).

في المقابل يمكن للفتاة المسلمة والسّيخي، على سبيل المثال، أن يفهما دينيهما بطريقة مغايرة لفهمهما الراهن، بل بإمكانهما الارتداد عنهما. ولهذا السبب فإنّ إجراءات التكيّف ذات الدوافع الدينية ينظر إليها على أنها مكافأة لأتباع الأديان الشمولية على حساب الملحدين واللّادينيين والمتدينين الذين يؤدون شعائرهم الدينية، حصرياً، في الفضاء الخاص وفي نطاق النشاط الجمعياتي. هذا هو الموقف الذي تدافع عند **الحركة العلمانية في الكيبيك** دفاعاً صريحاً:

«إنّ المقارنة بين التكيّف بسبب الإعاقة والتكيف بدوافع دينية مقارنة باطلة؛ فالمعوق لم يختر إعاقته ولم يسعَ إليها [. . .] وعلى المتدينين أن يتحملوا التبعات المترتبة عن الإكراهات التي وضعوا أنفسهم تحتها باعتناقهم طقوساً مزعجة من وجهة نظر المجتمع المدني العلماني»[1].

إنّ القول بأنّ التكيّفات الدينية يمكن تسويغها باسم العدالة الاجتماعية هي فكرة **غير بديهية**، لأنها تبدو غير منسجمة مع تصوّر شائع عن المساواة بين المواطنين وعن مسؤولية الأفراد. إنّ المبدأ الذي يوجب على الدولة رعاية تكافؤ الفرص وليس تكافؤ الوضعيات يلقى رواجاً كبيراً في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة التي رفضت في الآن نفسه فكرة اقتصاد السوق ذاتي التعديل وفكرة التأميم الكامل للثروات. إنّ الفلسفة السياسية التي تَسنُد هذا الصنف من الأنظمة تعطي مكانة لتكافؤ الفرص بين الأفراد وللمسؤولية الفردية على حدٍّ سواء. فمن حقّ الأفراد أن يتمتعوا بفرص متكافئة حتى يحققوا ذواتهم، ولكن من واجبهم أن يتحملوا تبعات قراراتهم. ذلك أنه ينبغي أن يكون طموح المؤسسات والسياسات العامة إقامة مجتمع يحظى فيه كلّ أفراده بفرص متكافئة لاختيار مخططات حياتهم وتجسيمها.

---

(١) Mouvement laïque québécois «Les Demandes d'accommodements religieux sont irrcevables,» *Cité laïque*, no. 8 (hiver 2007), <http://www.mlq.qc.ca>. (consulté le 20 septembre 2007).

وفي مجال الفلسفة السياسية يعتبر بريان برّي (Brian Barry)، مجادلاً بيكي باراك (Bhikhu Parekh)، أنّ أداء الشعائر الدينية هو وليد الاختيار الحر والطوعي، في حين يرى باراك أنه يصنف بحسب الحالات. للاطلاع على مقاربة نقدية لمثل هذه الطريقة في طرح الموضوع، انظر:

Susan Mendus, «Choice, Chance, and Multiculturalism,» dans: Paul Kelly, dir., *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics* (Cambridge, UK: Polity Press, 2002).

ولذلك فإنّه من حيث المبدأ لا يمكن للانتماء الطبقي للفرد ولا لجنسه ولا لميولاته الجنسية ولا لخصائصه الجسدية ولا لانتمائه العرقي والديني أن يقلّل من فرص تحقيقه لذاته.

وهكذا فإنّ الاعتراف بحق الأفراد في المساواة الأخلاقية يقتضي أن يكون للجميع، في البدء، فرص متكافئة في اختيار تصوّراتهم لماهية الحياة الناجحة وفي تجسيدها. وفي المقابل فإنّ الدولة غير مطالبة بمكافأة الأشخاص ذوي «الصبوات الغالية». فإذا كان تصوّر شخص ما للسعادة الإنسانية يقتضي أن لا يشتغل سوى نصف السنة وأن يقضي النصف الثاني في السفر فعليه أن يظفر بمهنة أكثر مردودية يستطيع من خلالها تحقيق ما يصبو إليه، وإذا ما عجز عن إيجاد مثل هذه المهنة عليه، حينئذ، أن يعيد النظر في مخططاته على ضوء الموارد المتوفرة لديه، وليس من حقه أن ينتظر من شركائه في الوطن أن يزيدوا من مساهماتهم في الخزينة العامة للدولة حتى تخصص له موارد إضافية فيحقق صبواته. فمن المفروض أن يكون الفرد مسؤولاً عمّا يصدر عنه إرادياً وعن قدراته في اتخاذ القرار[٢]. وهكذا نحمّل الموظفين أو العمال مسؤولياتهم في أن يكيفوا اختياراتهم الحياتية قدر الإمكان بحسب إمكانياتهم وبحسب الإكراهات التي تتحكم في الإطار الذي يعيشون فيه.

وفق وجهة النظر هذه فإنّ التكيفات الدينية غير منصفة، لأن للمتديّنين القدرة على تطويع معتقداتهم ومخططات حياتهم بحسب الوضعيات التي

---

(٢) إن هذا الوعي الأخلاقي هو الذي نجده في أسس النظرية المعيارية التي هي «التشاركية في الثروة»، وهي النظرية التي يدافع عنها بعض الكتاب بشتى الطرق، ومنهم رونالد دواركين (Ronald Dworkin)، وج. أ. كوهين (G. A. Cohen)، وريتشارد أرنسون (Richard Arneson). انظر:

Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice,» *Ethics*, vol. 99 (1989), pp. 906-944, and Richard Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare,» *Philosophical Studies*, vol. 56 (1989), pp. 77-93.

وللاطلاع على النقد المُقنع لمحاولة جعل التمييز بين الاختيارات والوضعيات المفروضة مبدأ عاماً للعدالة، انظر:

Samuel Scheffler, «What Is Egalitarianism?,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, no. 1 (2003), pp. 5-39, and Elisabeth Anderson, «What Is Point of Equality,» *Ethics*, vol. 109, no. 2 (1999), pp. 287-337.

يعيشونها؛ فبإمكان الناسك، على سبيل المثال، أن يعيد تأويل معتقداته حتى تتلاءم، دون عناء، مع مقتضيات الحياة الجماعية مثله مثل الشخص الذي لا يرغب في العمل سوى ستة أشهر في السنة إذ يمكنه في نهاية المطاف الاكتفاء بالعطلة الصيفية. والجدير بالذكر، في هذا السياق، أنّ الأديان هي أنساق من المعتقدات والشعائر التي ما تنفكّ تتطور، لذلك لديها القدرة على التكيّف مع الواقع عبر مختلف العصور؛ بل إنّ حركية الأديان التاريخية ومرونتها النسبيتين هما اللتان سمحتا لها بالتجدد، ولذلك ظلّ أتباعها مشدودين إليها. ولمّا كانت الأديان أنساقاً من المعتقدات غير ثابتة، فمن **البديهي** أن لا نعتبر مطالبتنا للمتديّن بأن يلائم معتقداته مع قواعد الحياة المشتركة أو أن يتحمل تبعات الطريقة التي يصدّق بها عقيدته مطلباً غير معقول. إنّ المعتقدات الدينية، وفق وجهة النظر هذه، هي نوع من الاختيار الذاتي من جملة اختيارات أخرى، ولذلك فهي لا تسوّغ لأتباعها معاملةً خاصة سواء كانت لصالحهم أو ضدهم[٣]. فبالنسبة إلى بريان باري، على سبيل المثال، يقتضي الإنصاف أن يُعامَل جميع المواطنين بنفس الطريقة، أي أن يُمنحوا نفس الحزمة من الاختيارات والفرص؛ وأن يتوفروا على الموارد والإمكانات التي تسمح بتحقيقها. ومن بعد ذلك يأتي دور الأفراد في اصطفاء جملة الاختيارات التي يرغبون في تحقيقها. فإذا ما قرر شخص، ضمن هذا الإطار العام، اعتناق معتقدات تقلّل من عدد اختياراته فلا يمكنه، حينئذ، أن يتوجه نحو الدولة كي تأخذ بيده أو لتفرده بإجراءات[٤].

---

(٣) Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 35.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٧. ومما هو لافت للنظر للوهلة الأولى أن يتوصل قاضي المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية أنتونان سكاليا (Antonin Scalia) المعروف بنزعته المحافظة إلى نفس النتيجة التي توصل إليها بريان باري بخصوص التكيفات الدينية، وذلك من خلال قرار المحكمة المثير للجدل المعروف بقرار **سميث** (*Smith*) لسنة ١٩٩٠. فقد أكّد سكاليا أنّ التعديل الأوّل للدستور الأمريكي يحمي **المعتقدات** الدينية، ولكنه يسمح للولايات بضبط **السلوك** الديني. ولقد أكّد بصفة خاصة أنّه لا يمكن للمتدينين الاحتماء بمعتقداتهم الدينية للإفلات من سلطة القوانين التي أُقرّت دستوريتُها. وخلاصة الأمر بالنسبة إلى القاضي سكاليا أنّ الاستثناءات وغيرها من التكيّفات هي، بصورة عامة، غير عادلة وتشكل تهديداً للاستقرار السياسي. انظر:
Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), pp. 153-155.

وكيفما قلّبنا هذا الموقف وجدناه سليماً، غير أنّه يتغاضى عن المبدأين اللذين ترتكز عليهما قاعدة الالتزام القانوني بالتكيّف المعقول. يتمثل المبدأ الأول في أنّ القواعد التي تشكل مادة طلبات التكيّف هي، في بعض الحالات، قواعد تمييزية، بطريقة غير مباشرة، ضدّ بعض الجماعات الدينية. ويتمثل الثاني في أنّ المعتقدات التي يمليها الضمير، ومن ضمنها المعتقدات الدينية، تشكل صنفاً من المعتقدات أو الاختيارات الذاتية التي تتطلب حماية قانونية خاصة. وسنبيّن لاحقاً أنّ هذين المبدأين يسوّغان الالتزام القانوني بالتكيّف المعقول حالما يتم النظر فيهما مجتمعين.

الحياد والتمييز غير المباشر

لكي يكون للأفراد، حقّاً، نفس الحظ من حزمة الفرص في الحياة لا ينبغي للقواعد التي تحدد اختياراتهم أن تحابي أيّ صنف من المواطنين أو أن تعاديه. ولكننا وقفنا في ما سبق على أنّ ما يبرر مقبولية مطالب التكيف أنّ بعض القوانين أو القواعد ليست محايدة. فهل لنا أن ننكر، على سبيل المثال، أنّ تقويمنا المسيحي يضع أمام المتدينين اليهود والمسلمين عقبات لا تعترض المتدينين المسيحيين؟ أليس من الحقّ التسليم بأنّ المسيحيين، بصفة عامة، يجدون في أداء عملهم وواجباتهم الدينية وفي اتباع سننهم سهولة لا تتوفر لأتباع الديانات الأخرى؟ ولذلك، ولأجل أن تكون الدولة منصفة، يتحتم عليها السماح بجملة من الإعفاءات أو عقد توافقات (تعديل أوقات العمل وفضاءاته، منح عطل بمناسبة الأعياد الدينية، السماح بإظهار الرموز الدينية في أماكن العمل... إلخ). وبالمثل فإنّ المعايير الجاري بها العمل في اختيار الأكلات المقدمة للمرضى المقيمين في المستشفيات وللتلاميذ في المدارس ولنزلاء السجون وللمسافرين جوّاً تتم على ضوء اختيارات الأغلبية، ويترتب على ذلك أنه يصعب على الأشخاص النباتيين أو على اليهود والمسلمين، الذين يشترطون في الأكل أن يكون حلالاً، أن يُرضوا ما تمليه عليهم ضمائرهم إذا تُرك أمر هذه الأكلات تحت رحمة قانون العرض والطلب.

إنّ المحاكم هي التي ابتدعت مفهوم التكيّف المعقول وجعلت منه وسيلة للتصدّي للتمييز **غير المباشر**. إذ يمكن لقاعدة أن تكون في حقيقتها محايدة

أو منصفة ولكنها تسبب، عند التطبيق، ضرراً لجماعة معيّنة. مثال ذلك، ارتداء القبعات في المدارس، إذ لا يمكن أن نعتبر حظر إدارة المدرسة ارتداء القبعات ترتيباً تمييزياً، فهو لا يستهدف أي نوع من القبعات ولا أي صنف من الأشخاص؛ ولكنه في الواقع يسبب تضييقاً على أولئك الذين تفرض عليهم عقيدتهم وضع القبعة في حين يتمكن أولئك الذين لا تفرض عليهم عقيدتهم ذلك من الجمع بين أداء فرائضهم الدينية أو العلمانية والدراسة دون ضغوط.

يجيب باري عن كلّ هذه التساؤلات بأنه من باب الخُلف الاعتقاد في حيادية القوانين وغيرها من القواعد عند التطبيق. إنّ الهدف من القانون هو تحقيق خير ما، ويترتب على ذلك عادة أنه يحدّ من حرية الأفراد عندما يمنع بعض التصرفات. إن القانون لا ينشد الحياد ولكنه يروم تحقيق غاية يعتبرها المُشرّع مرغوبة. ويذكرنا باري بأن القانون الذي يمنع التحرش الجنسي بالأطفال ليس محايداً في نظر المتحرشين ما دام يهدف بكل وضوح إلى تقييد حريتهم[٥].

هنا يتهرب باري من جوهر المشكل. إنّ القواعد والقوانين تؤثر، بالتأكيد، في الأفراد بطرق مختلفة. فإقرار ضريبة إضافية على السيارات ذات الاستخدام الرياضي ستؤثر سلباً، بطبيعة الحال، على الشخص الذي يستمتع بقيادة مثل تلك السيارات. ومع ذلك يمكن تبرير هذه الضريبة الإضافية إذا كانت تهدف إلى إلزام مستعملي هذه السيارات بدفع ضريبة التأثيرات الجانبية السلبية التي تسببها قيادة سيارة رياضية متعددة الأغراض (س م غ VUS)[*]. ومع ذلك يمكن للمُشرّع إجازة بعض الاستثناءات (أو تضمينها في القانون) حتى يتيح بعض استعمالات السيارات الرياضية متعددة الأغراض المرغوب فيها، مثل الاستعمالات المهنية. وبالمثل فإنّ إجراء مدرسياً يمنع وضع القبعة أثناء الدرس إنما هدفه إرساء نوع من النظام وخلق محيط يشجع على التعلّم، وليس منع التلاميذ من أداء واجباتهم الدينية. قد يستهدف هذا الإجراء أولئك الذين يرغبون في وضع قلنسوة أو عصابة أو أنواع أخرى من القبعات. ومع ذلك فهو لا يمنع إظهار الرموز الدينية. إنّ هذه الوضعيات

---

(٥) Barry, Ibid., p. 34.

(*) Vehicle Utility Sport (المترجم).

هي التي تستدعي ضرورةَ التكيفات. وهكذا فإنّ جواب باري القاطع: «لا يمكن أبداً للقوانين والإجراءات أن تكون محايدة عند التطبيق» لا يمكن أن نعدّه الجواب المناسب للمشاكل التي تسعى التكيفات إلى حلّها، ولكنه يذكّر المدافعين عن التكيفات بأنّ الاحتجاج على عدم حيادية بعض القواعد العمومية ينبغي أن يشخّص.

الوضع القانوني للمعتقدات التي يمليها الضمير

انصب جزء من الجدل حول علاقة الإنصاف بالتكيفات الدينية على وجود تمييز غير مقصود مؤسس على الدين. ويمكن لمن يعارض إجراءات التكيّف أن يحتج لذلك بأنّه في الحالات التي يفصح فيها القانون أو القاعدة عن حيف في المعاملات ـ القوانين التي تفرض غلق المحالّ التجارية يوم الأحد أنموذجاً ـ ينبغي بكل بساطة إعادة النظر فيهما أو إلغاؤهما. أمّا في غير ذلك من الوضعيات فعلى المتديّن أن يتحمل كلفة معتقداته. وكنّا قد بيّنا أنّ المعتقدات الدينية، من وجهة نظر رافضي التكيّفات، لا تختلف عن بقية المعتقدات والاختيارات الفردية؛ ومن ثمّ فهي لا تحظى بوضع أخلاقي أو قانوني مخصوص(٦). وفي المقابل ينبغي على أصحاب الموقف الذي يعتبر إجراءات التكيّف في بعض الحالات التزاماً قانونياً أن يبيّنوا بالحجة والدليل أنّ المعتقدات الدينية تنتمي إلى صنف من المعتقدات المخصوصة التي تستدعي حماية قانونية أوسع. أمّا الجزء الآخر من الجدل فيتعلق بوضعية المعتقدات الدينية وبالحرية الدينية بصفة عامة.

وبالفعل فإنّ الحجة التي ترتكز على وجود أشكال من التمييز غير المقصودة تتظافر مع حجة أخرى بيّنةٍ مؤسسةٍ على الوضع الخاص لما سميّناه الاعتقادات أو الالتزامات الجدية. ووفق وجهة النظر السابقة يجب فصل هذه الاعتقادات الجدّية، بما فيها المعتقدات الدينية، عن المعتقدات الأخرى الشخصية، وذلك بمقتضى الدور الذي تلعبه في نحت هوية الأفراد الأخلاقية. فكلّما عبّر المعتقد عن إحساس الفرد بأصالته الأخلاقية، وكلّما كان شرطاً من شروط احترامه لذاته، قوي حجم الحماية القانونية التي يجب

---

(٦) Barry, Ibid., pp. 35-36.

أن يحظى بها. ففي ظل عالم تتعدد فيه إمكانيات القيم والمشاريع الحياتية وتتصارع تتيح المعتقدات الجدّية للفرد بناء هويته الأخلاقية وتنمية ملكة الحكم لديه[٧]. وتظل النزاهة الأخلاقية بالمعنى الذي نقصده رهينة درجة الانسجام بين ما يعتبره الفرد واجبات والتزامات قيمية عليا من جهة، وأفعاله من جهة أخرى[٨]. إنّ إحساس الفرد بنزاهته يصبح مهدداً عندما لا تنسجم أفعاله بطريقة مرضية مع ما يعتبره من صميم واجباته وقيمه.

ومن ثمّ فليست كلّ المعتقدات والاختيارات قادرة على أن تؤسس لمطالب التكيّف، فتلك التي لا تساهم في أن تعطي لحياة الفرد معنًى وسبيلاً، والتي لا تمكّنه من أن يدّعي صادقاً أنّ تأديتها تشكل شرط احترامه لذاته، لا يمكنها أن تفضي إلى **التزام** بالتكيّف. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نسوّي بين قرار تلميذة مسلمة ارتداء الحجاب في المدرسة واختيار زميلها وضع قبعة على رأسه. ففي حالة الحجاب، هناك اقتناع لدى التلميذة بأنها تؤدي واجباً دينياً، وبالتالي فإنّ عدم القيام به يعني أنها خالفت شعيرة هي من صميم هذا الواجب، وبذلك فهي تعتقد صادقة أن نزع الحجاب يعني أنّها غير مخلصة لمعتقدها وأنّ في ذلك طعناً في نزاهتها. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى زميلها.

نخلص إلى أنّه ينبغي للمرء أن يفرّق بين المعتقدات التي يمليها عليه ضميره وكذا القيم التي يحقّق فيها ذاته أكثر من غيرها والتي تختط له سبيلاً في فضاء أخلاقي تعددي، وبين الصبوات والشهوات وغيرها من النزوات الشخصية أي كلّ ما من شأنه أن يسهم في سعادته ولكن بإمكانه الاستغناء عنه دون أن ينتابه الإحساس بأنه يخون مبادئه أو ينحرف عن السبيل الذي

---

(٧) حول تعددية القيم وصلابتها، انظر:
Thomas Nagel, «La Fragmentation de la valeur,» dans: Thomas Nagel, *Questions mortelles* (Paris: Presses universitaires de France, 1985).

(٨) هذا الموقف يذكرنا بالنقد الذي وجهه برنارد ويليامس (Bernard Williams) للأخلاق النفعية عندما كتب: «لما كانت علاقتنا الأخلاقية بالعالم، في جزء منها، وليدة هذه الأحاسيس [الأخلاقية] ووليدة معنى ما به نحيا أو لا نحيا، فإنّ النظر إلى هذه الأحاسيس نظرة نفعية خالصة وكأنما هي منفصلة عن شخصيتنا الأخلاقية يعني أننا نُضيّع بعداً من أبعاد هويتنا الأخلاقية. ذلك يعني حرفياً أننا فقدنا نزاهتنا. وهنا بالذات تجعلنا النفعية غرباء عن أحاسيسنا الأخلاقية». انظر:
Bernard Williams, «Une critique de l'utilitarisme,» dans: J. J. C. Smart et Bernard Williams, *Utilitarisme: le pour et le contre*, trad. Hugues Poltier (Genève: Labor et Fides, 1997), p. 98.

اختاره. من الجائز أن ينزعج لعدم تلبية رغبة ما، ولكن ذلك لا يطال في العادة أسس القيم والمعتقدات التي تعبّر عن أعماق ذاته. إن عدم تلبية تلك الصبوات لا يلحق به «خطيئة أخلاقية»[٩].

هكذا تتضح أمامنا الرؤية بما يسمح بإدراك عناصر التشابه بين مطالب التكيّف المبررة بأسباب صحية وتلك المبررة بأسباب تخصّ العقيدة. فتقديم أكلة تحتوي على اللحم لمريض تتطلب حالته الصحية أكلة نباتية هو بمثابة عقوبة **جسدية** تسلّط عليه، في حين أنّ إجبار شخص نباتي على أكل اللحم يعني إلحاق خطيئة **أخلاقية** به. بلغة أخرى، فإنّ الشّخص الأول قد سُلّط عليه قيد جسدي، في حين سلّط على الثاني قيد «أخلاقي» أو «عَقَدي».

ولكن لنتوقف لحظة عند الرأي المقابل الذي لا يرى حاجة للتمييز بين المعتقدات الجدّية والميولات الشخصية. فقد قدّمت **الحركة العلمانية في الكيبيك** (ح ع ك) مذكرة إلى اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية طالبت فيها اللجنةَ بتبني القاعدة العامة الآتية: «تطبيقاً للمبادئ العلمانية، لا يجوز إعفاء أيّ شخص من الخضوع للقواعد العمومية المُؤسسة ديمقراطياً بسبب معتقداته الدينية أو الميتافيزيقية»[١٠].

وبمقتضى هذه القاعدة يُرفض **آلياً** كلّ مطلب للتكيف لأسباب دينية. وتشمل هذه «القواعد العمومية» كذلك الإجراءات الداخلية التي تعتمدها المؤسسات لتأمين حسن سير عملها. وبالنتيجة فإنّه بمقتضى هذه التوصية لا يمكن مثلاً لهيئات الشرطة التي تحجّر على منتسبيها إعفاء اللحية استثناء المسلمين أو السيخ الذين يشكل الأمر لديهم واجباً دينياً. ومع ذلك يمكن لإدارة الشرطة استثناء أولئك الذين يُعفون لحاهم لأسباب صحّية[١١].

---

(٩) للاطلاع على تفسير مفصل لواجب التكيّف المؤسس على حرية الدين المؤسسة بدورها على مفهوم «النزاهة الأخلاقية»، انظر:

Paul Bou-Habib, «A Theory of Religious Accommodation,» *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, no. 1 (2006), pp. 109-126.

(١٠) الحركة العلمانية في الكيبيك، مذكرة عرضت أمام اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية يوم ١٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، ص١٢.

(١١) للاطلاع على القرار الذي أصدره ساموال أليتو (Samuel Alito) عندما كان قاضياً في إحدى محاكم التعقيب الفدرالية والذي سمح بموجبه لضابطي شرطة مُسلمَين سُنّيَّين بإعفاء اللحية لأسباب دينية، انظر:
Police v. City of Newark, 170F. 3d. 359 (3d Cir.1999).

هذا الرفض **البديهي** لمطالب التكيّف الديني يمكن أن يفهم على ضربين فمن ناحية يمكن تصوّر إمكانية الاستثناء لأسباب عقائدية، ولكن فقط في حال تأسست هذه المطالب على اعتبارات فلسفية علمانية؛ ففي حالة السجينين النباتيين، يمكن لمن كان سنده الفيلسوف النفعي بيتر سنغر Peter Singer أن يحصل على وجبة خالية من اللحم، في حين يجبر السجين الهندوسي على الاختيار بين التضحية بمعتقده أو الامتناع عن الأكل. هذه الوضعية التمييزية هي، دون شك، وضعية غير مقبولة. والأخطر من ذلك أنّ الحركة العلمانية بالكيبيك لا تدافع عن مثل هذا الموقف، فهي لا ترى «للمعتقدات الدينية» ولا «للمعتقدات الميتافيزيقية» حجة تسمح لمعتنقيها بالمطالبة بإجراءات تكيّف[١٢].

ومختصر القول أنّ التوصية التي تقدمت بها الحركة العلمانية في الكيبيك تؤدي دون شكّ إلى رفض كلّ مطالب التكيّف المؤسسة على المعتقد. إن السبيل الوحيدة لتجنّب التمييز المؤسس على الدين مع قبول توصية الحركة العلمانية في الكيبيك في الآن نفسه، هو عدم التفريق بين المعتقدات الدينية والمعتقدات العلمانية الجادّة، فلا نخصّ أيّاً منها بقيمة أخلاقية وقانونية. لقد كان من مُترتّبات هذا الموقف المساواةُ بين مطالب التكيّف النابعة من المعتقدات الجدّية وتلك التي تترجم عن ميولات ورغبات ونزوات شخصية واعتبارات عملية لا علاقة لها بالمعتقدات الجديّة للأفراد. ضمن هذا المنظور فإنّ المطلبين الآتيين لهما نفس القيمة في نظر مدير الإدارة:

أ - بودي إنهاء عملي يوم الجمعة على الساعة الرابعة عصراً حتى أتجنّب الاكتظاظ المروري.

ب - بودي إنهاء عملي يوم الجمعة على الساعة الرابعة عصراً لأنني أريد العودة إلى المنزل قبل غروب الشمس حتى أتمكن من التعبّد يوم السبت.

إنّ الإداري الذي يواجه هذه الوضعية ليس مجبراً على أن يناقش أمر

---

(١٢) ليست المعتقدات الأخلاقية بالضرورة «ميتافيزيقية» بالمعنى الحقيقي، وبالتالي فهذا الموقف مبهم.

الطلب المؤسس على المعتقد ولا أن يوليه أهمية أكثر من الطلب المستند إلى مسألة شخصية. هذا يعني أنه علينا أن نكف عن منح حماية أكثر للمعتقدات التي يمليها الضمير، أي لتلك المرتبطة ارتباطاً حميمياً بهوية الأشخاص ونزاهتهم الأخلاقية. ولذلك يصبح مفهوماً «حرية الضمير» و«الحرية الدينية» باطلين ما دام يمكن إلحاقهما بحرية التفكير. وهذا يعني بعبارة أخرى فصل حرية الضمير عن حرية أداء ما يفرضه المعتقد من شعائر وطقوس.

وإذا كان صحيحاً، كما سنبينه لاحقاً، أنّ الوضعية الأخلاقية والقانونية المميزة التي تحظى بها المعتقدات التي يمليها الضمير يمكن أن تسهّل عملية تحويلها إلى مجرّد أدوات، فمن الأصح كما نعتقد أنّه من الأفضل البحث عن وسائل تحُدّ من مدى التجاوزات المحتملة عوض التقييد المسبق لحق الأفراد في حرية الضمير.

الفصل التاسع

التصوّر الذاتي للحرية الدينية وإضفاء الطابع الفردي على المعتقد

انتهينا سابقاً إلى أنّ الوضع القانوني الخاص الذي تحظى به المعتقدات الدينية ينشأ من الدور الأخلاقي الذي تضطلع به في حياة الأشخاص أكثر مما هو نابع من صلاحيتها في حدّ ذاتها. ولنذكّر بأنّ الدولة الليبرالية والديمقراطية تعترف بحدود العقل العملي في ما يتعلق بمسألة معنى الوجود وغاياته السامية. إنّ على الأشخاص، باعتبارهم **ذواتاً معنوية** قادرة على أن تجترح لنفسها تصوّراً للخير، أن يختاروا لهم سبيلاً، من بين مختلف السبل الممكنة، لفهم العالم ومعنى الحياة الإنسانية. ويمكن فهم التصوّر «الشخصي أو الذاتي» للحرية الدينية، ذاك الذي اعتمدته المحكمة العليا في كندا، على أنه توسيع لنطاق الانحياز لصالح استقلالية الأفراد الأخلاقية. جاء في قرار **أمسالم** *Amselem*(*) الذي أصدرته المحكمة سنة ٢٠٠٤ بأغلبية الأصوات:

«تعني الحرية الدينية التي كفلها ميثاق الحقوق والحريات الخاصة بالأفراد في الكيبيك (والميثاق الكندي للحقوق والحريات) حرية أداء الشعائر والمواظبة على المعتقدات المرتبطة بدين ما شرط أن يؤدي المعني بالأمر شعائره ويواظب على معتقداته بإخلاص بهدف التواصل مع كيان مقدّس أو في إطار إيمانه الروحي، وذلك بقطع النظر عن كون هذه الشعائر أو المعتقد مفروضة من قبل عقيدة دينية رسمية ومطابقة لمواقف ممثلي الأديان الرسميين أم لا. هذا التفسير يتطابق والتصوّر الشخصي أو الذاتي للحرية الدينية. ومن ثمّ فإنّ مقدّم الشكوى الذي

(*) راجع ملخصاً لهذه القضية في قسم الضمائم (المترجم).

يتمسك بهذه الحرية ليس مطالباً بالتدليل على وجود واجب أو مبدأ ديني موضوعي. إنّ الطابع الديني أو الروحي لعمل ما هو الذي يستدعي الحماية، وليس وجوب التقيد بالدين أو فهمِه كما هو. إنه لا يمكن للدّولة أن تنصّب نفسها حكَماً بين العقائد الدينية، ولا يمكنها أن تكون كذلك في المستقبل»[1].

تسمح الحرية الدينية للأفراد باعتناق معتقدات دينية يختارونها بأنفسهم، ويؤدون شعائرها عند الاقتضاء. ولكن الجميع ظلوا يطالبون مقدّم الشكوى الراغب في تسوية أو إعفاء أن يدلل على موضوعية معتقده، أي على تضمّن دينه الواجبَ أو المبدأ موضوع الشكوى. وبعبارة أخرى، على مقدّم الشكوى أن يدلّل على أنّ المعتقد الديني المعني بهذه الشكوى **مطابق** لنصوص العقيدة التي يعتنقها أو معترف به من قبل رجال الدين الذي ينتمي إليه. هذه المقاربة وقع ردّها من قبل الاجتهادات القضائية الأمريكية والكندية الأخيرة حول الحرية الدينية. وكنّا قد بيّنا أعلاه أنّ أغلبية القضاة قد قرروا في قضية **أمسالم** أنّ مقدّمي الشكوى لم يكونوا مطالبين «بأن يدلّلوا على وجود واجب أو شرط أو مبدأ ديني موضوعي»[2]، فما يهمّ المحكمة حقّاً هو أن يكون مقدّم الشكوى مؤمناً بإخلاص أنّ عقيدته تفرض عليه شعيرة أو طقساً ما. ومن ثمّ فالمحكمة لا تحتاج إلى مصادقة ممثلي الدين الرسميين ولا الخبراء حتى تخوض في طلب تكيّف مؤسس على الحرية الدينية. إنّ المعيار الذي اعتمدته المحكمة العليا هو معيار **الجدية**، فليس على مقدم الشكوى سوى أن يثبت صادقاً أنّ دينه يفرض عليه الامتثال للمبدأ موضوع الشكوى.

إنّ الميزة الأساسية للتصوّر الشخصي أو الذاتي للحرية الدينية أنه جنّب المحاكم تنصيب نفسها مفسّرة للعقائد الدينية وحَكَماً يفصل في الخلافات التيولوجية المزمنة. لقد تجنبت المحاكم، من خلال اعتمادها المعتقد الشخصي معياراً، أن تنتصب حَكَماً بين التأويلات المتضاربة لنفس العقيدة الدينية. لقد تجاوزت، بفضل ذلك، خطر الانكفاء إلى الرأي الأغلبي في صلب المجموعة الدينية الواحدة، وخطر الإسهام في تهميش الآراء الأقلية المخالفة.

(١) Syndicat Northcrest c. *Amselem*, [2004] 2 R.C.S.551, 2004 CSC 47.

(٢) Ibid.

وهكذا يبدو التصوّر الذاتي للدين مواكباً لواحدة من أكثر التغييرات التي طبعت علاقة الإنسان بالدين وبالروحانيات في عصرنا، ونعني بذلك ظاهرة «إضفاء الطابع الفردي على الاعتقاد» أو «تعميم البروتستانتية» Protestantisation[*]. إنّ البحث عن معنى شخصي للعقيدة الدينية بالنسبة إلى الكثير من الناس أكثر أهمية من أداء الشعائر الأورثوذكسية؛ فمع مرور الوقت يزداد عدد الأشخاص الذين يعيدون تفسير سننهم الدينية على ضوء تجاربهم الشخصية أو هم يستفيدون من اطلاعهم المباشر على تقاليد دينية وروحية وعلمانية متنوعة تمكنهم بعض عناصرها من إعادة ترتيب رؤيتهم للعالم[٣]. يتعلق الأمر بالتجربة الدينية التي كان الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليام جيمس William James سمّاها سنة ١٩٠٢ «الديانة الشخصية» لتمييزها عن «الديانة الرسمية». كتب جيمس بأن الجانب الشخصي للدين «هو لعمري الحياة الداخلية للإنسان المتديّن؛ حينئذ، ينصبّ كلّ الاهتمام على وجدان الإنسان، فضائله وبؤسه وعيوبه [. . .] إن العلاقة بين الإنسان وخالقه هي علاقة القلب بالقلب والروح بالروح»[٤].

ومع ذلك فإنّ التصوّر الذاتي للحرية الدينية، وكذا التشديد على مصداقية المعتقد، لا يُلحِقان حتماً ضرراً بالتجارب الدينية التي ما تفتأ تتمحور بشكل متزايد حول الشعائر والطقوس الدينية الموروثة وإن واكبا ظاهرة إضفاء الطابع الفردي على المعتقد. وتشهد قضية **أمسالم** أنه بإمكان الأشخاص الممتثلين لتعاليم دينهم والمواظبين على أداء شعائره أن يستندوا إلى التصوّر الذاتي للحرية الدينية للمطالبة بالحقّ في التكيّف حتى وإن لم يتفق رجال الدين في جماعتهم الدينية حول طبيعة الشعائر موضوع الخلاف أهي فرض أم سنّة؟[٥]

(*) لمّا كانت البروتستانتية ترفض سلطة الكنيسة في ما يتعلق بتفسير الكتاب المقدس وتترك لكل مؤمن الحقّ في تفسيره عدّها المؤلف بمثابة التصوّر الذاتي للحرية الدينية. ومصطلح «تعميم البروتستانتية» من إبداعنا (المترجم).

(٣) حول إضفاء الطابع الفردي على المعتقد، انظر على سبيل المثال:

Reginald Bibby, *La Religion à la carte* (Montréal: Fides, 1998).

(٤) William James, *Les Formes multiples de l'expérience religieuse* (Chambéry, France: Exergue, 2001), p. 69, et Charles Taylor, *La Diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui: William James revisité* (Montréal: Bellarmin, 2003).

(٥) Sundicat Northcrest c. *Amselem.*

وأخيراً فإنّ التصوّر الذاتي للحرية الدينية قد مكّن المحاكم من تفادي الخوض في مشكلة قد تبدو عويصة، هي مشكلة تعريف الدين. وبالفعل من الصعب إيجاد قاسم مشترك بين كلّ التقاليد الدينية والروحية. وليس من باب المصادفة أنّ التعريفات المعتمدة للدين تعزز مكانة الأديان التوحيدية التاريخية الثلاثة[٦]؛ فالتنصيص على أنّ الدين يتحدد بمقتضى مبدأي التوحيد والشرك بالله يستثني الأديان الشرقية غير التوحيدية شأن الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية. وهذا استثناء يصعب تبريره.

---

(٦) يعتقد وليام جيمس أنه يجب أن نسلّم «بادئ ذي بدء أنّه من المرجّح جداً أن لا ندرك جوهر الدين نفسه» ولكننا ندرك بدلاً من ذلك «جملة من السمات المميزة له»، والتي يمكن أن تكون لها مكانة متفاوتة في مختلف أشكال التجارب الدينية. انظر:

James, Ibid., p. 67.

وهكذا يتبين أنّ مفهوم فيتغانشتاين (Wittgenstein) «الشبه العائلي» أكثر مطابقة من مفهوم «الجوهر» في تحديد معنى الدين أو التجربة الدينية. للاطلاع على صعوبة تعريف الدين من وجهة نظر قانونية، انظر:

Kent Greenawalt, *Religion and the Constitution* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), vol. 1: *Free Exercise and Fairness*, pp. 124-156.

الفصل العاشر

هل يوطّد الالتزام القانوني بالتكيّف مكانة الدين؟ المعتقدات الدينية والعلمانية التي يمليها الضمير

من المؤاخذات على الالتزام القانوني بالتكيّف المؤسس على الحقّ في الحرية الدينية أنه يغلّب التصوّر الديني للعيش الكريم على غيره من التصوّرات العلمانية؛ فعلى سبيل المثال، لماذا تعدّل أوقات عمل موظفة تنتمي إلى الطائفة السبتية(*) حتى لا تضطر أبداً إلى العمل يوم السبت (يوم عيد الطائفة) في حين أنّ زميلها الذي قد يقدّم نفس الطلب لأجل حضور دورة تكوينية أو متابعة درس في البيانو لا يُعطى إلا يوم السبت، أو لأجل مؤانسة والدته العجوز، يُرفض طلبه ويُلزم بالعمل يوم السبت وإلا يطرد؟ ألا يعني ذلك تفضيل التصوّرات الدينية للعيش الكريم على حساب التصوّرات العلمانية (تنمية القدرات المهنية، التعبير الفني، التضامن العائلي)؟ فهل تتماشى التكيفات الدينية مع ضرورة التزام الدولة الليبرالية الحيادَ تجاه مختلف تصورات الخير؟

نعلم جيّداً أنّ أنظمة الحكم العلمانية والتسامح الديني في الغرب قد سعت عبر التاريخ إلى ضمان السلم والاستقرار في المجتمعات التي تأثرت بانهيار الكنيسة المسيحية. كان الهدف من ذلك السعي أن تحظى مختلف الطوائف الدينية بالحقّ في حرية الضمير على نحو متكافئ إلى حدٍّ ما؛ وقد تطلب الأمر الفصل بين الدولة والكنائس. ومع ذلك ظلت هذه الأنظمة تولي الدين بوجه عام مكانة مميزة مقارنة بالرؤى غير الدينية للعالم. فقد كان جون

(*) السبتيون هم طائفة بروتستانتية ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر. من أهم معتقداتهم الإيمان بالمجيء الثاني للمسيح وتقديس يوم السبت بدل يوم الأحد (المترجم).

لوك، على سبيل المثال، يقول بجواز أن يكون اليهود و«أتباع محمد» مشمولين بالتسامح الديني دون الملحدين الذين لا يمكن الوثوق بهم ما داموا لا يؤمنون بوجود قوة عليا تحاسبهم على أفعالهم. ومن هذا المنطلق كان قاضي المحكمة العليا الأمريكية جوزيف ستوري Joseph Story قد أكّد سنة ١٨٣٠ أنه من الطبيعي والشرعي أن يتم الاحتجاج بالمبادئ المسيحية في تفسير القوانين ما دامت الكنائس القائمة في أمريكا مسيحية (وبالأحرى بروتستانتية)، وذلك على الرغم من أنّ أوّل تعديل طال الدستور الأمريكي حظر اعتماد الدولةِ كنيسةً رسمية. فقد كان الهدف من تعديل الدستور، في رأيه، «الحيلولة دون تناحر الطوائف المسيحية». ولكن ذلك لا يحول دون «ضرورة دعم الدولة للديانة المسيحية». إن للمسيحية دوراً أساسياً في إدارة الشأن السياسي لأنّ الإيمان «بما ينتظر المؤمنين من ثواب وعقاب في الآخرة» «لا غنى عنه لإقامة العدالة». ويضيف: «من المستحيل على من يعتقد في حقيقة المسيحية باعتبارها وحياً إلهياً أن ينتابه الشك في دور الحكومة في دفع المواطنين إلى رعايتها والمحافظة عليها»[١].

لقد دافع الأمريكيون طوال القرن التاسع عشر عن هذه السيادة الممنوحة للدين[٢]؛ ففي سنة ١٨٩٠ اعترفت ٣٧ ولاية من جملة ٤٢ كانت قائمة آنذاك بسيادة الله في ديباجات دساتيرها وفي متونها كذلك؛ وفي سنة ١٨٩٢ جاء في قرار أصدرته المحكمة العليا بإجماع قضاتها أنه إذا ما رسمنا صورة «لحياة الأمريكيين كما تجلت في قوانينهم وتجاراتهم وعاداتهم ومجتمعهم فإننا سنجد الجميع وفي كلّ مكان مُجمعين على نفس الحقيقة. . . حقيقة أننا

---

(١) Joseph Story, *Commentaries on the Constitution of the United States*, edited by Melville M. Bigelow, 5th ed. (Boston, MA: Little, Brown, 1891), para. 1865.

(٢) تشكّلت على مدى القرن التاسع عشر حركة داعمة للانفتاح على الأديان الأخرى وحتى على اللّادينيين. وقد كانت سبباً في نشأة جمعية الإصلاح الوطني (National Reform Association) التي كانت تدافع عن الطابع المسيحي للأمة والحكومة الأمريكيتين. وقد حددت هدفها كما يأتي: «تسعى الجمعية إلى الحفاظ على الخصوصيات المسيحية للحكومة الأمريكية [. . .] وإلى العمل على تعديل دستور الولايات المتحدة الأمريكية باتجاه الإعلان عن ولاء الأمة للمسيح وقبولها للمعايير الأخلاقية المسيحية حتى نكون أمّة مسيحية بحق وحتى يكون لكلّ قوانين الحكومة ومؤسساتها وممارساتها المستمدة من المسيحية أساس قانوني واضح في القانون الأساسي للبلاد». انظر:

Constitution of the National Reform Association, <http://sdapillars.org/media/NRAconstitution.pdf>, (consulté le 8 mai 2009).

أمة مسيحية»[٣] وما زالت سيادة المسيحية على المعتقدات الأخرى قائمة إلى اليوم في نظرية «اللاتفاضلية» الدستورية الأمريكية. ووفق هذه النظرية لا يعدو مبدأ «الفصل بين الدين والدولة» سوى كونه دلالة على أنّه ليس للكونغرس الأمريكي أن يفضّل ديانة بعينها؛ فهو لا يعني البتة منع أي اعتماد نوعي للدين[٤]. كما أثبتت المحكمة العليا في قرارها المعروف باسم قرار **ويسكنسن. س. يودر** *Wisconsin. C. Yoder*[*] ـ والمتعلق بحقّ عائلة من طائفة الأميش Amish[**] تخفيض سنّ دراسة أبنائها من سنّ السادسة عشرة الإجباري إلى سنّ الرابعة عشرة ـ أنّ المعتقدات الدينية تشكل صنفاً من المعتقدات المميزة والتي تستدعي معاملة قانونية تفضيلية. «فأي نمط حياتي ومهما كان مثمراً ورائعاً لا يمكنه أن يشكل عائقاً يمنع الدولة من المراقبة المعقولة للتربية بشرط أن يكون مؤسساً على اعتبارات علمانية خالصة؛ فمن أراد الفوز بحماية الأحكام الدينية ينبغي أن تكون مطالبه نابعة من صميم معتقده الديني».

وفي سياق مختلف تماماً اقترب الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي Nicolas Sarkozy من أن يتخذ موقفاً يولي الدين، أو لنقل صيغة معينة من

---

(٣) *Church of the Holy Trinity v. United States*, 143 U.S.457 à 471.

وقد قررت المحكمة العليا مجدداً سنة ١٩٣١ أنّ الأمريكيين يشكّلون «شعباً مسيحياً». وفي سنة ١٩٥٢ صرّح القاضي وليام. أ. دوغلاس (William O. Douglas)، الذي يعتبر أحد أكثر قضاة المحكمة ليبراليةً على مرّ التاريخ، قائلاً: «نحن شعب متدين تستدعي مؤسساته الإيمان بوجود كائن أسمى». انظر:

Christian Smith, *The Secular Revolution* (Berkeley, University of California Press, 2003).

ذكره:

Ronald Dworkin, «Religion and Dignity,» dans: Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), p. 62.

(٤) يمكن لهذا الاعتماد النوعي للدين أن يُترجم في شكل دعم مالي للأقليات الدينية. ومن بين المدافعين عن نظرية «اللاتفاضلية» وليام رنكيست (William Rehnquist) رئيس المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية من سنة ١٩٨٩ إلى سنة ٢٠٠٥. انظر:

Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), p. 109.

(*) راجع ملخصاً لهذه القضية في قسم الضمائم (المترجم).

(**) طائفة مسيحية تجديدية تتبع الكنيسة المنونية. نشأت في العصور الوسطى. يؤمن أتباعها بالانعزال عن العالم الخارجي ويرفضون أيّة محاولة لدمجهم بمجتمعات أخرى وتعاليم أخرى (المترجم).

الروحانيات، مكانة مميزة، وذلك عندما زعم أنّ كدح الإنسان نحو الكمال كامن في بنيته الأنطولوجية؛ ولمّا كان الأمر كذلك فإنّ هذا الكدح شرط أساسي لشعوره العميق بالرضى. إنّ المقتطفات الآتية من خطابه في قصر لتران Latran سنة ٢٠٠٧ تشي بأنّ شكلاً من الروحانية المتعالية أضحى لا غنى عنه حتى يحقق الإنسان ذاته:

«ما من شكّ أنّ تكوين عائلة والمساهمة في البحث العلمي والتدريس والكفاح في سبيل تحقيق مُثل، خاصة إذا تعلقت بالكرامة الإنسانية، وتسيير شؤون الحكم، كلّ ذلك يمكن أن يعطي معنى للحياة. إنّ هذه الآمال، صغيرةً وكبيرةً، هي التي «بها نظل على قيد الحياة الدنيا لا أكثر ولا أقل» بعبارة منشور البابا. فهي لا تقدم لنا إجابات عن الأسئلة الأساسية التي ما يفتأ الإنسان يطرحها حول معنى الحياة ولغز الموت. إنها لا تدرك ما يسبق الحياة وما يلي الموت [...].

لديّ اقتناع عميق، ضمّنته بصفة خاصة في كتابي المنشور الذي يحتوي مقابلاتي الصحفية حول مواضيع تهم الجمهورية والأديان والمعتقدات، بأنّ الحدّ الفاصل بين الإيمان وعدمه لا يتمثّل، حاضراً ولا مستقبلاً، في ذلك الفصل بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون؛ ففي الحقيقة يحمل كلّ واحد منا بداخله هذين الضدّين. فحتى الذي يزعم أنه غير مؤمن لا يمكنه أن ينكر أنه لا يني يتساءل عن جوهر الوجود. إنّ الإنسان ميّال بطبعه إلى خوض التجارب الروحية كدحاً نحو الكمال. ولذلك فإنّ التجربة الروحية هي الإجابة التي يقدمها المتدينون عن هذا التوق العميق الذي لازم الإنسان منذ وعى بمصيره [...].

ثمّ إنني أريد أن أضيف أنه إذا كنّا لا ننازع في وجود أخلاق إنسانية مستقلة عن الأخلاق الدينية فمن مصلحة الجمهورية أن يوجد تفكّر أخلاقي مستلهم من المعتقدات الدينية؛ وذلك لسببين: أولهما أنّ الأخلاق العلمانية مهددة بالذهاب إذا لم تكن متصلة بمعتقد يُشبع توق الإنسان إلى المطلق، وثانيهما أنّ أخلاقاً تفتقر إلى الرغبة في الكمال

هي معرضة أكثر فأكثر إلى صروف التاريخ ومن ثمّ السقوط في الابتذال والسطحية»[٥].

وعلى الرغم من أنّ الرئيس ساركوزي قد حرص في خطابه على تجنب القول بأنّه على الدولة تفضيل التصوّرات الدينية على حساب التصوّرات العلمانية فإنّ الموقف الميتافيزيقي الذي تبنّاه لا يمكنه أن يكون في صلبَ المبادئ الأساسية لدولة علمانية. إنّه من المحتمل جداً أن يكون هناك من يتبنى موقف الرئيس ومن يعارضه ومع ذلك يظل وضع المجتمع الفرنسي كما هو ولكن يبدو أنّ الرئيس يؤمن بأنّ الأشخاص الذين يفتقدون رؤية للكون وفلسفة أخلاقية متعالية لا يمكنهم تحقيق ذواتهم. إنّه من الصعب أن ينسجم هذا الموقف مع الحق في المساواة بين المؤمنين وغير المؤمنين الذي يتوجب على الدولة ضمانه. فإذا كان لساركوزي المواطن مطلق الحرية في الإيمان بهذه الأفكار فورودها على لسانه باعتباره رئيساً للجمهورية مباشراً لمهامه تجعل الأمر إشكالياً.

ومع ذلك، وفي نطاق المجتمعات المعاصرة الرقشاء أخلاقياً ودينياً، ليست المعتقدات الدينية ـ كما بيّنا ذلك في القسم الأول من هذا الكتاب ـ هي التي تحظى بوضع خاص، بل جملةُ المعتقدات الجدّية التي تتيح للفرد بناء هوية أخلاقية. إنّ واجب المساواة في الاحترام بين المعتقدات التي يمليها الضمير، الدينية منها والعلمانية، قد حظي ولو جزئياً باعتراف فقه القضاء. لنستحضر بصفة خاصة الإعفاء من أداء الخدمة العسكرية بمقتضى الاستنكاف الضميري[*]، ذلك أنّه بإمكان أيّ شخص مسالم يشكلّ رفض استعمال العنف جزءاً لا يتجزأ من تصوّره لنفسه باعتباره ذاتاً معنوية، أن يستفيد من وضعية الاستنكاف الضميري في فترة التجنيد، فيُعفى حينئذ من حمل السلاح[٦]. وهكذا ينبغي اعتبار الحرية الدينية فرعاً من حرية

(٥) خطاب الرئيس نيكولا ساركوزي في قصر لاتران يوم ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧.

(*) يعني الاستنكاف الضميري رفض الإنسان القيام بشيء مخالف لضميره أو معتقده الديني، كالاعتراض على أداء الخدمة العسكرية رفضاً للحرب وللعنف (المترجم).

(٦) رأى أغلبية القضاة في القرار المتعلق بقضية ولش (Welsh) الصادر أثناء حرب الفييتنام أنّ صفة المستنكف الضميري يجب أن تخلع على «كلّ الذين تحفّز ضمائرهم معتقدات أخلاقية أو دينية حقيقية ويفقدون إحساسهم بالسلام إذا ما أجبروا على أن يكونوا أدوات للحرب». انظر: =

الضمير(٧). هذا ما بيّنه رئيس المحكمة العليا الكندية السابق في القرار المتعلق بشركة الإخوة إدوارد للكتب Edwards Books، حيث جاء فيه:

«إنّ الفقرة الفرعية ٢أ من الميثاق الكندي للحقوق والحريات تهدف إلى ضمان عدم تدخل المجتمع فيما يختاره الشخص من **معتقدات حميمية جدّية** ينتظم بموجبها إدراكه لذاته وللإنسانية وللطبيعة، وفي بعض الحالات، لذات عليا مفارقة. إنّ هذه المعتقدات توجه بدورها سلوكنا وممارساتنا»(٨).

لقد اعترفت المحكمة العليا بكندا ضمنياً بأنّ المعتقدات **الدينية** ليست الوحيدة الجديرة بلعب دور العلامة المرجعية ومعيار الحكم الصحيح في حياة الفرد. فالمعتقدات العلمانية التي يمليها الضمير تمكّن بدورها، وعلى الوجه الأكمل، الفرد، كما في حالة الشخص المسالم سالفة الذكر، من أن يختار وجهة حياته، وأن يستعمل ملكة الحكم لديه عندما تختلط عليه القيم. إنّ ما يجمع بين هذه المعتقدات أنها مُلزمة لضمير الشخص فلا يمكنه أن ينتهكها دون الإحساس بأنّ نزاهته الأخلاقية قد انتهكت بدورها.

واستناداً إلى ما سبق، فإنّ للشخص النباتي الحقّ في أن يطالب، عندما يكون في مكان مغلق، سجن أو طائرة على سبيل المثال، أن تُقدّم له وجبة طعام خالية من اللحم. وبالفعل ليس هناك داع مقنع لترتيب الحقوق هرمياً فنميّز بين شخص فرض عليه دينه أن يكون نباتّياً (الهندوسية) وشخص آخر اختار أن يكون كذلك انطلاقاً من فلسفة أخلاقية علمانية ترى أنّ للحيوانات

Welsh v. United States, [1970] 398U.S.33 à 341, and Kent Greenawalt, *Religion and the Constitution* = (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), vol. 1: *Free Exercise and Fairness*, chap. 4.

(٧) لا نعني بذلك أنّ المعتقدات الدينية لا تختلف من وجهة نظر دلالية عن المعتقدات العلمانية التي يمليها الضمير، ولكننا نؤكد أنها تنتمي إلى نفس التصنيف المعياري. ونحن نتفق هنا مع موقف رونالد دووركين حين يقول: «ينبغي على كلّ مجتمع علماني متسامح أن يبحث عن مسوغات الحرية الدينية في مبدأ للحرية أبعد أسساً من الدين من شأنه أن يخلق تصوّراً أكثر خصوبة لمجالات القيم تتيح للأفراد حرية الاختيار الذاتي». انظر:

Dworkin, «Religion and Dignity,» p. 61.

(٨) وفي نفس الإطار نصّت المادة التاسعة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على أنَّ: «لكل شخص الحقّ في حرية الفكر والضمير، ويستلزم هذا الحق حرية تغيير **الدين** أو **المعتقد**، وكذلك حرية المجاهرة بـ **الدين** وبـ **المعتقد**، فردياً أو جماعياً، وفي العلن أو في السرّ بالتعبد والتعليم وإحياء الشعائر».

حقوقاً انطلاقاً من كونها كائنات حساسة(٩). وفي الحالتين فإنّ مطالبة شخص بالتخلي عن معتقداته هو بمثابة دفعه نحو الوقوع في الخطيئة. هذا يعني أننا نعتبر طلبه مجرد اختيار يمكنه التخلي عنه أو الاستعاضة عنه بآخر بكل بساطة. إنّ التمييز الوجيه لا يكون بين الاعتقادات الجدّية ذات الطبيعة الدينية وتلك ذات الطبيعة العلمانية، وإنما بين الالتزامات الجدّية من جهة، والاختيارات الشخصية غير المرتبطة ارتباطاً راسخاً بتصور الشخص لنفسه باعتباره ذاتاً معنوية، من جهة ثانية.

ومع ذلك، فإنّ هذا الموقف الذي ندافع عنه لا يخلو من المصاعب التي هي في الحقيقة من قبيل ما توحي به جرة باندورا La boîte de Pandore(*). أليس هذا الموقف جامعاً؟ ألا يؤدي التأثير المتضافر لكل من التصور الذاتي للحرية الدينية والمساواة القانونية بين المعتقدات التي يمليها الضمير، الدينية منها والعلمانية، إلى خطر الدفع نحو تضاعف عدد طلبات التكيّف من جهة، ونحو جعل الالتزام القانوني بالتكيف مجرّد أداة من جهة ثانية؟.

معضلة تعدد طلبات التكيّف

يكمن جوهر مشكلة تعدد طلبات التكيّف المحتمل في صعوبة تحديد مفهوم الاعتقاد أو الالتزام الجدّي بدقة. ولقد انتهينا سابقاً إلى أنّ معنى الاعتقاد الجدّي يرتبط بالدور الذي يضطلع به في الحياة الأخلاقية للفرد. فهذا النوع من الالتزام يتيح للفرد تجاوز معضلة تصادم القيم ويمكّنه من اجتراح خطة لحياته ومن أن يعطي لأفعاله معنى، وباختصار أن يعيش حياة «كريمة».

---

(٩) هناك قرار مماثل أصدرته المحكمة الفدرالية الكندية يتعلق بقضية موريس. انظر:
Maurice c. Canada (P.G.), [2002] 210 D.L.R (4th) 186.

(*) جرّة باندورا (أو صندوق باندورا) هي، في الميثيولوجيا الإغريقية، الجرّة التي أهداها الإله زيوس إلى باندورا، المرأة التي خلقها انتقاماً من البشر بعد سرقة بروموثيوس نار الآلهة، وأمرها أن لا تفتحها. وتحتوي الجرّة على كلّ شرور البشرية من جشع، وغرور، وافتراء، وكذب، وحسد، ووهن، ووقاحة... إلخ. غير أنّ باندورا فتحت الجرّة فخرجت كلّ الشرور ولم يبقَ في قاعها سوى فقدان الأمل (المترجم).

ينبغي إذاً أن تكون لدينا القدرة على رسم الحدّ الفاصل بين الالتزامات الجدّية والتخيّرات[*] الشخصية المتمثلة في كلّ تلك الأشياء التي نرغب فيها دون أن تكون لها علاقة قوية بنزاهتنا الأخلاقية. إنّ التعددية المعقولة لمعايير الخير وتصوّراته وكذا حدود العقل العملي تقتضي أن لا نكتفي بالاعتماد على قائمة موضوعية للمعتقدات والقيم التي هي من قبيل المعتقدات الجدّية، ونضيف إليها تلك التي تشبه الميولات الشخصية الثانوية جداً في علاقتها بالنزاهة الأخلاقية للفرد. إنّ الاعتقاد الذي يمليه **الضمير** يتضمن بُعداً ذاتياً غير قابل للمساومة؛ فلكي يُعدّ اعتقاد ما اعتقاداً جدّياً، على صاحبه أن يوليه قيمة خاصة؛ فهو الوحيد المؤهل لتحديد ما هو جوهري وما هو عرضي في هويته الأخلاقية كما كتب جون لوك: «ليس في إمكان أيّ إنسان، حتى ولو أراد، أن يكيّف إيمانه طبقاً لأوامر إنسان آخر»[١٠].

أين هو إذاً الخط الفاصل؟ نعلم أنّ إجبار شخص نباتي على أكل وجبة من اللحم يسبب له أذًى أخلاقياً كبيراً، في حين أنّ إجبار أستاذ جامعي على تأمين دروسه على الساعة الثامنة والنصف صباحاً عوض الساعة الثالثة والنصف ظهراً كما يرغب هو في ذلك يمكن أن يزعجه ولكن دون أن يدفعه إلى التنكب عن السبيل الذي أملاه عليه ضميره. والحقيقة أنّ كثيراً من المعتقدات والقيم تقع بين هذين القطبين. وإنه لعمري من الصعب تحديد الخطّ الفاصل نظرياً بين التخيّرات الشخصية والالتزامات الجديّة. وإذا كان تصنيف المعتقدات النابعة من النظريات الفلسفية أو الروحية أو الدينية المعروفة ضمن المعتقدات التي يمليها الضمير لا يثير جدلاً كثيراً، فماذا عن حقل القيم وهو الأكثر هُلامية وتشظيّاً؟ فهل يمكننا جعل الشخص الذي يولي أهمية بالغة لمرافقة قريب له في أرذل العمر في نفس مقام الشخص النباتي أو المسلم الذي يصرّ على الوفاء بواجباته الأخلاقية؟ من الأكيد أنّ الجواب

(*) اخترنا هذا اللفظ لترجمة اللفظ الفرنسي préférences استناداً إلى ما ورد في **لسان العرب** (مادة خير): «تخيّر الشيء: اختاره»، وإلى ما ورد في الحديث النبوي: «تخيّروا لنطفكم فإنّ العرق دسّاس» (المترجم).

(١٠) جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنّه (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص٢٤ ـ ٢٥.

عن هذا السؤال هو: نعم. فمن ناحية أولى، من الخطأ المفاضلة بين المعتقدات النابعة من النظريات العلمانية أو الدينية القائمة في المجتمع والقيم التي لا تنبع من نسق فكري كلّي. وبالفعل، ما الذي يسوّغ اشتراط انبثاق المعتقد عن نظرية تستند إلى نصوصٍ محلّ تأويلات وخلافات حتى نخلع عليه صفتَي «الجدية» و«الحقيقية»؟ ومن ناحية ثانية، تعدّ مرافقة قريب مريض، بالنسبة إلى كثير من الأشخاص، تجربة حبلى بالمعاني تجعلهم يقفون على محدودية كيانهم البشري، وتحثهم على إعادة التفكير في قيمهم والتزاماتهم[١١].

ومما يزيد هذا السؤال أهمية أنّ الكثير من الأشخاص لا يستندون إلى ما يسميه جون رولز نظرية «عامة» و«شاملة» يستهدون بها في حياتهم؛ ففي نظره:

«يعدّ التصوّر الأخلاقي عاماً إذا كان مجال تطبيقه يشمل نطاقاً واسعاً من الأشياء، بل يشمل كلّ شيء إذا اقتضى الأمر. ويعدّ شاملاً عندما تتضمّن التصوّرات التي بها تتقوم الحياة الإنسانية، ونعني بذلك المُثل ذات الطبيعة الفردية مثل الصداقة أو تلك المتعلقة بالعلاقات العائلية أو الجمعياتية؛ باختصار كلّ المثل التي تعطي سَمتاً لسلوكنا [. . .] ويعدّ التصوّر شاملاً شمولاً تاماً إذا ما تضمّن كلّ القيم والفضائل المعترف بها ضمن نسق مبني بطريقة دقيقة نسبياً؛ ويعدّ التصوّر غير مكتمل الشمولية عندما يتضمن بعض القيم والفضائل غير السياسية ويكون، إضافة إلى ذلك، مبنياً بطريقةٍ على غاية من الرخاوة. وعلى هذا الأساس فإنّ الكثير من النظريات الدينية والفلسفية تتوق إلى أن تكون عامة وشاملة في الآن نفسه»[١٢].

وأضاف رولز أنّنا نكون إزاء تصوّر أخلاقي **غير مكتمل** الشمولية عندما يسعى الأفراد إلى خلق نوع من الانسجام بين القيم التي يعتنقونها ولكن دون

---

(١١) Isabelle Dumont, Serge Dumont et Suzanne Mongeau, «End-of-Life Care and the Grieving Process: Family Caregivers Who Have Experienced the Loss of a Terminal-Phase Cancer Patient,» *Qualitative Health Research*, vol. 18, no. 8 (2008), pp. 1049-1061.

(١٢) John Rawls, *Libéralisme politique*, Quadrige (Paris: Presse universitaire de France, 2001), p. 38.

العمل على صهرها ضمن بنية فكرية شاملة[١٣]. وأخيراً، هناك الكثير من الأشخاص وربما الأغلبية يتبنّون جملة من القيم الهلامية المتنافرة، ولكنها تبدو مع ذلك واضحة ومترابطة إلى حدٍّ ما. ويتم الاستناد إلى بعض القيم في اتخاذ القرارات الهامة؛ ولكن التوفيق بين القيم المتصادمة يتم **على المقاس** وفي الوقت المحدد. إنّ الوصل بين القرارات التي يتخذها الفرد لا يضحي في حدّ ـ ذاته بالضرورة ـ قيمة راجحة في كل الوضعيات.

إنّ الأشخاص الذين يستندون إلى نظرية غير مكتملة الشمولية أو إلى حزمة من القيم الهلامية والمتنافرة هم أقل قدرة على أن يتعاملوا مع قيمهم على أساس أنها **التزامات** أو قواعد فعلٍ مطلقة. ولمّا كان التوفيق بين القيم التي لا يستطيعون تحقيقها تحقيقاً كاملاً ومتزامناً في الآن نفسه، على غرار قيم النجاح المهني والحياة العائلية والالتزامات المجتمعية، يشكل حقيقة بنيوية ملازمة لحياتهم، فإنهم يتمتعون بهامشٍ للمناورة، في أداء شعائر معتقداتهم، أكثر من أصحاب المعتقدات التي تستند إلى نظرية معقولة سواء كانت فلسفة طبيعانية أو ديانة توحيدية. وبصفة عامة، يمكن لهؤلاء الأشخاص أن يوائموا بسهولة بين معتقداتهم وقيمهم والوضعيات التي تُفرض عليهم، وبذلك يتلافون حرج التقدم بطلبات للتكيّف. إنّ وظيفة القيم تندرج، في حالات كثيرة، في إطار الحضّ والاستحثاث أكثر مما تندرج في إطار الفرض. ومن هنا فإنّ ظرفاً خاصاً، مثل إصابة أحد الأشخاص بمرض خطير أو مزمن، يمكن أن يعدّل من أولويات أحد أقربائه ويدفعه إلى طلب تكيّف أو أي سبيل آخر منصف يسمح له بممارسة مهمته الجديدة كمرافق لقريبه المريض مع احتفاظه بعمله في نفس الوقت[١٤].

---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) منطقياً يمكننا أنّ نعترض على هذا الإجراء بالقول إنّ مثل هذه الحالات هي من مشمولات السياسات العمومية أكثر مما هي من مشمولات الالتزام القانوني بالتكيف. وتفسير ذلك أنّ انتهاج سياسات اجتماعية تشمل تقديم مساعدات مالية لأقارب المرضى واتخاذ إجراءات من شأنها دفع الأفراد إلى مزيدٍ من التوفيق بين أدائهم لعملهم وتأمين التزاماتهم الأسرية، أنفع لهم من الاستجابة لطلباتهم في التكيّف حالة بحالة؛ فحالات المرضى الذين يحتاجون رعاية أقاربهم في تزايدٍ مما يحتّم صياغة سياسات عمومية يكون هدفها مساعدة هؤلاء الأقارب على أداء هذه المهمة. ولكن ذلك لا يعني أنّه لا يمكن للفرد أن يستند، في حالات مخصوصة، إلى القيمة التي يوليها لدوره كمرافق لقريبه المريض للمطالبة بإجراءات تكيّف. حول المعاناة النفسية للمرافقين لأقربائهم المرضى، انظر:
Dumont, Dumont et Mongeau, Ibid.

إنّ إدراج القيم في صلب صنف المعتقدات «التقليدية» التي يمليها الضمير، أي تلك المنبثقة عن نظريات فلسفية أو دينية، لا يساعد أبداً على تمييز هذه القيم عن التخيّرات الشخصية. إنّ القيم باعتبارها موجهاتٍ لأفعالنا، تتجلى بصفة عامة، في سلوكنا، في شكل خضوع وامتثالية متفاوتَي الكثافة أو الدرجة؛ فعلى سبيل المثال، يمكن لحماية البيئة أن تكون قيمة هامة ولكن ذلك لا يجعل منها سبباً كافياً لكي نمتنع بصفة نهائية عن السفر عبر الطائرة. وعلى هذا الأساس ينبغي أن يُقدّر دور قيمة ما في بناء هوية الفرد الأخلاقية سياقياً وعلائقياً. وعلى هذا الإساس فإنّ الحلّ يكمن في ترتيب المعتقدات والقيم والميولات ترتيباً تصاعدياً يبدأ بالرغبات البسيطة التي نستطيع التخلي عنها وينتهي بالمعتقدات الأكثر جدّية.

إنّ الرغبة في صياغة تصوّرٍ لحرية الضمير لا يكون مغرقاً في العمومية تدفع الكثيرين إلى أنّ يدركوا أنّ المعتقدات العلمانية التي بإمكانها أن تسوّغ قانونياً مطالب التكيف هي تلك التي تتقاسم جملة من الخصائص مع المعتقدات الدينية أي تلك التي تتميز بكونها حالات نمطية. فمن بين الحلول التي تبدو مقبولة للوهلة الأولى تلك التي تكمن في الإقرار بأنّ المعتقدات العلمانية التي ينبغي أن تكون موضوع معاملة مماثلة لتلك التي تعامل بها المعتقدات الدينية هي بالتأكيد تلك التي تنشغل صراحة بقضايا الوجود الإنساني السامية، كأن تتساءل عن معنيَي الحياة والموت، وعن مكانة الكائن البشري في الكون، وعن أصل الأخلاق... إلخ. ذلك أنّه بإمكان أي شخص يروم أجوبة عن قضايا الوجود الإنساني الأساسية أن يستمدها من مصادر فلسفية علمانية شأن العقلانية الكانطية، والفلسفة المتعالية في أمريكا، وفلسفة آرن نييس Arne Naess الإيكولوجية المتشددة، والوجودية الملحدة. وفي هذا السياق توصلت المحكمة العليا بالولايات المتحدة الأمريكية في قرارها المعروف باسم سيجر Seeger[*] إلى أنّ الاستنكاف الضميري لرفض أداء الخدمة العسكرية الإجبارية لا يمكن أن يجد مسوّغه في المعتقدات الدينية المسالمة وحسب، بل كذلك في «معتقد حقيقي ومهمّ له، في حياة من يعتنقه، مكانة **مكافئة لتلك التي يتبوّأها الله** لدى المتديّنين»[١٥].

(*) راجع ملخصاً لهذا القرار في قسم الضمائم (المترجم).

(١٥) *U.S. v. Seeger*, [1975] 380 U.S.163.

وفي نفس هذا الإطار دافعت مارتا نوسبوم عن وضعية مماثلة لتلك المتعلقة بـ«قضايا الوجود الإنساني السامية»؛ فبالنسبة إليها «إنّ المَلَكة التي يتوسّل بها كلّ شخص في سعيه نحو إدراك معنى الحياة السامي» هي تلك التي تحمل قيمة أصيلة وتتطلب حماية. كتبت بشأن هذه المَلَكة:

«إنها ملكة تتحدد في جزء منها من خلال دورها - إنها تفكّر وتبحث وتجرّب انفعالات الأمل، وهي انفعالات مرتبطة بموضوع بحثها. وتتحدد في الجزء الآخر من خلال موضوعها، أي من خلال القضايا السامية، قضايا المعنى السامي. إنّ هذه الملكة، وليس أهدافها، هي التي تؤسس للاحترام السياسي الذي تحظى به. وهكذا يمكننا أن نتفق على توقير هذه الملكة ولكن دون أن ندعي الإجابة عمّا إذا كان هناك أصلاً معنًى ينبغي البحث عنه وعن ماهيته»[١٦].

إنّ هذه المواقف المتمحورة حول «القضايا السامية» وحول ملكة التفكير والتي تسمح بالانخراط في مثل هذا المبحث هي، رغم معقوليتها الظاهرة، تعاني من التضخيم والابتذال. إنها مبتذلة لأنها تقصي، من مجال حرية الضمير والالتزام بالتكيّف، الأشخاص الذين يكونون جادّين في اعتناق قيم ما، دون أن يكونوا منخرطين في جهد تأملي وتفكري ونسقي جدّي لإدراكٍ المعنى العميق للحياة الإنسانية وغاياتها. إنه في وسع أي إنسان أن ينتهي إلى الاعتقاد بأنّ حياته التي لا يستطيع أن يكرسها لزوجته أو ابنه المصاب بمرض خطير لا معنى لها، وذلك دون أن يمارس تفكيراً ميتافيزيقياً عميقاً حول الوجود البشري. هكذا تبدو المواقف المتمحورة حول القضايا السامية وحول ملكة التفكير مرتكزة على الاعتقاد بأفضلية **الحياة التأملية** على **الحياة العملية**. وهذا اعتقاد منتشر في الفلسفة الإغريقية القديمة وفي الفكر المسيحي على حدٍّ سواء. وهو يبدو اليوم في سياق الحداثة، بوجه خاص، فرضية إشكالية، حيث يسعى الكثير من الأشخاص إلى أن يحققوا ذواتهم بالانخراط في مختلف أبعاد «الحياة العادية» (الحياة الزوجية والعائلية،

---

(١٦) Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, p. 169.

العمل، الصداقة، نمط العيش. . . إلخ)[١٧]. وبالمثل فإنّ تفضيل الحياة التأملية أو التأمل الروحي النسقي ليس، كما بيّنا، في صالح الكثرة من الناس، والتي لا تستند في سلوكها الحياتي إلى نظرية شاملة ونسقية. إنّ هذه الأفضلية الممنوحة للحياة التأملية لا تنسجم مع مبدأ حياد الدولة تجاه تصوّرات الخير في المجتمع. ولذلك نحن نعتقد أنّ حماسة الإنسان لمعتقد ما هو الذي يشكل فعلاً عنصر التماثل بين المعتقدات الدينية والمعتقدات العلمانية المستندة بدورها إلى حرية الضمير. هذا الموقف يدمج بكل يسر المعتقدات والالتزامات الأساسية غير المستمدة من نظرية نسقية أو تلك التي لا تنبع من تفكير فلسفي عميق حول معنى الوجود. ومع ذلك فهو لا يقدم حلاً لخطر تزايد مطالب التكيّف؛ وهو الموضوع الذي سنتناوله بالدرس في الفصل الحادي عشر.

مشكلة التوسل بالمعتقدات

هناك مشكل آخر ملازم للموقف الليبرالي والذاتي من حرية الضمير، يتمثل في خطر اتخاذ المعتقدات التي يمليها الضمير والالتزام القانوني مجرد تعلّة. فكيف نحتاط من إمكانية التحجج بالحرية الدينية بطريقة انتهازية لتحقيق غايات غير مشروعة؟ فبإمكان أيّ موظف أن يتذرع، عن سابق تخطيط وترصد، بحرية الضمير حتى يُمنح عطلاً إضافية مدفوعة الأجر، أو يتم تعديل أوقات عمله حتى تناسب أكثر رغباته.

إن اللّغو الكثير الذي تخلل الجدل حول التمييز بين حرية الضمير والحرية الدينية، وكذا التصوّر الذاتي للحرية الدينية الذي اعتمدته المحاكم، من شأنهما أن يسهّلا مهمة كلّ من ادّعى زوراً وبهتاناً أنه يستند في طلب التكيف إلى معتقدات جادة، كما يمكنهما دفع شخص يستند صادقاً إلى معتقدٍ ما أن يغلو فيه[١٨]. إذ يمكن لشخص مؤمن غير مطالب بإثبات وجود

---

(١٧) شارلز تايلور، **منابع الذات**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤)، القسم الثالث «التأكيد على الحياة الذاتية»، ص٣٢٢ ـ ٤٤٨.

(١٨) لمزيد التفاصيل، انظر:

Jean-François Gaudreault-Desbiens, «Quelques angles morts du débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique: réflexion en forme de points d'interrogation,» dans: Myriam Jézéquel, dir., *Les Accommodements raisonnables: Quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous* (Cowansville Qébec, Yvon Blais, 2007).

موضوعي لمعتقده ولا بإثبات تأدية غالبية إخوته في المعتقد لشعائرَ مفروضةٍ أن تشجعه التسهيلات السالفة الذكر على أن يدّعي أنه لم يُعطَ الفرصة قطّ كي يؤوّل معتقده تأويلاً شخصياً، وأنّ أي تسوية تفرض عليه في هذا المجال تحدّياً بشكل مفرط من حقه في حرية الضمير. وعلى هذا الأساس يمكن ليهودي أورثوذكسي يعتقد صادقاً أنّ دينه يفرض عليه تناول طعامه في خيمة السعف بمناسبة عيد العرش أن يحتج بـالتصوّر الذاتي للحرية الدينية، فيزعم أنه يعتقد صادقاً أن دينه يفرض عليه تناول الطعام في خيمته **الخاصة** وليس في **غيرها** من الخيام[(١٩)].

لقد سبق أن بيّنا أنّ التصوّر الذاتي للحرية الدينية لا يتيح للمحاكم الفصل في التفسير الصحيح لمعتقد ما والانتصاب حَكَماً بين التأويلات المختلفة التي تشق كلّ الجماعات الدينية. ولكن ذلك لا يمنعها من تقييم مدى صدق ادعاءات الشخص الذي يتذرع بالحرية الدينية لتسويغ طلب التكيّف. ومع ذلك لا ينبغي لاختبار المصداقية هذا أن يبالغ في النبش في خصوصيات الناس، كما لا ينبغي له أن يفسّر كل تعديل يُدخله الشخص على شعائره الدينية على أنه حجة أكيدة على عدم مصداقيته. فحرية الضمير تتضمن حرية تعديل إملاءات الضمير. ومن ثمّ، وحتى إن فشل الشخص المعني في اختبار الصدق فذلك جزء لا يتجزّأ من عمل المحكمة العادي في كلّ مجالات التقاضي؛ إذ يرتكز هذا الاختبار إلى جملة من المقاييس، ومنها مدى مصداقية شهادة المُطالب بحقه في الحرية الدينية[(٢٠)]. وإضافة إلى ذلك لا يكفي مقدّم الشكوى **إثبات** أنه يؤمن صادقاً أنّ معتقده ينبغي أن يتجسّد في شعائر مخصوصة بل عليه، إضافة إلى ذلك، أن يفسّر سرّ الصلة الوثيقة لهذا المعتقد أو لهذه القيمة بنزاهته الأخلاقية والكيفية التي يؤدي بها شعائره أو الكيفية التي تجعل سلوكه الحياتي في مستوى هذا المعتقد[(٢١)]. ولمّا كان

---

(١٩) في قضية **أمسالم** (*Amselem*) لم يقتنع القاضي باستاراش (Bastarache) بأنّ مستأنفي الحكم يعتقدون صادقين أنّ دينهم يفرض عليهم أن تكون لهم خيمتهم الخاصة ينصبونها في شرفة المنزل. وقد فسّر موقفه الذي لم يشاركه فيه أغلب قضاة المحكمة بأنّ الحقّ في حرية الضمير يحمي ممارسة الشعيرة الدينية داخل خيمة السعف ولكنه لا يخوّل ضرورةً امتلاك كل فرد لخيمته الخاصة. انظر:

Syndicat Northcrest c. Amselem, para. 123.

(٢٠) Ibid., paragraphe 51 à 55.

(٢١) في قضية **موريس** (*Maurice*) أكّد كامبل (Campbell) القاضي بالمحكمة الفدرالية الكندية =

منح شخص الحقّ في التكيّف يغيّر من شروط التعاون الاجتماعي ومن خريطة توزيع موارد المجتمع وجب على مقدّم الشكوى أن يثبت بالحجة والدليل مسوغات طلبه، فهو بعبارة أخرى يواجه مجتمعاً بأسره وعليه إقناعه.

= أنه يجب على السجين الذي يرغب في التمتع بأكلة خالية من اللحم استناداً إلى المعتقد الذي يمليه عليه ضميره «تقديم حجج مقنعة حتى تعترف المحكمة بمعتقده [. . .] وفقاً لمبدأ ترجيح الاحتمالات. واعتماداً على الحجة المقدمة في القضية لا يسعني إلا أن أقطع بأنّ لمقدم الشكوى معتقداً صارماً يفرض عليه عدم تناول منتجات غذائية حيوانية. وإنّ العدد الكبير من الشكاوى والتظلمات التي رفعها المعني بالأمر، بشأن هذا الموضوع، وكذا الوقت والمجهودات الكبيرة التي بُذلت أثناء المراقبة القضائية الحالية، والمجهودات المتواصلة التي بذلها مقدّم الشكوى حتى يتبع حِمية نباتية، كل ذلك يثبت بشكل جدّي وجود معتقد مشمول بالحقّ في حرية الضمير نصت عليه الفقرة ٢أ من **الميثاق الكندي للحقوق والحريات**. وفي رأيي فإنّ **الميثاق** والتشريع السجني الخاص بالنظام التأديبي والسراح الشرطي يعترفان لمقدّم الشكوى بالحقّ في حمية نباتية. انظر:

Maurice c. Canada, para. 15.

الفصل الحادي عشر

القيود المعقولة على الحقّ في حرية الضمير

يبدو أنّ توسيع نطاق المعتقدات والالتزامات الجادة من أجل أن تشمل القيم غير المنحدرة من نسق فلسفي أو ديني كلّي قد فتح المجال لاحتمال تزايد كبير في طلب التكيّف ولإمكانية التوسل بها لأغراض أخرى. وفي كلّ الحالات فإنّ الاستناد إلى سلطة الموظف أو العامل على نفسه في ما يمليه عليه ضميره لا يلغي إمكانية وضع حدود لطلبات التكيّف. وبالفعل يمكن للهيئات القضائية أن تنظر، إضافة إلى النظر في جدية المعتقد، في **الأثر** المحتمل للتكيّف المطلوب على حقوق الآخرين وعلى قدرة المؤسسة المعنية على إنجاز أهدافها. وبذلك نلج المجال الذي يسمى بلغة القضاء «الحكم غير المعقول» أو مجال «المصلحة العليا للدولة». ووفقاً لذلك يمكن للمحكمة رفض طلب التكيّف في صورة ما إذا كان الإجراء المطلوب:

أ ـ يعرقل بشكل ملحوظ المؤسسة المعنية عن تحقيق أهدافها (التعليم ـ العلاج ـ توفير خدمات اجتماعية ـ تحقيق مكاسب. . . إلخ).

ب ـ يتطلب تكلفة باهظة أو يسبب مخاطر وظيفية حقيقية.

ج ـ ينتهك حقوق الآخرين وحرياتهم[1].

ويجدر بنا في هذا السياق أن نذكّر بـأنّ التقليد الليبرالي لم يتصوّر حقوقاً وحريات فردية مطلقة؛ إذ يحقّ للمحكمة فرض قيود على ممارسة حقّ

(١) لمزيد من التعمق في الموانع الخارجية لمطالب التكيف، انظر:

Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: Le Temps de la conciliation: Rapport* (Québec: Commission de consultation sur les les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008), pp. 162-166, et Pierre Bosset, «Limites de l'accommodement raisonnable: le droit at-il tout dit?,» *Ethique publique*, vol. 9, no. 1 (2007), pp. 165-168.

من الحقوق لأجل حماية حقوق الآخرين أو لأجل تمكين السلطة العمومية من سنّ تشريعات وفق المصلحة العامة[٢]. لنمثّل للأمر بقضية الوالدَين المنتمِيَين لطائفة شهود يهوه اللذين رفضا خضوع ابنهما إلى عملية نقل الدم، فلمّا كانت العملية ضرورية حتى يظل الطفل على قيد الحياة تجاهلت إدارة المستشفى طلب الوالدين، وعندما عُرضت القضية أمام القضاء قضت المحكمة العليا في كندا بأنّ قرار إدارة المستشفى قانوني رغم أنه انتهك بصفة صريحة حقّ الوالدين في الحرية الدينية[٣]. إنّ تطبيق مبدأ الترجيح بين الحقوق المتعارضة قد أظهر أنّه لا يمكن التوفيق بين حقّ الطفل في الحياة وحقّ الوالدين في الحرية الدينية وسلطتهما الأبوية على أساس عدم وجود دواء مشابه لعملية نقل الدم من جهة، وعلى أساس أنّ ديانة شهود يهوه لا تبيح، مبدئياً، ووفق فهم الوالدين، خرق القاعدة التي تحرّم نقل الدم من جسم شخص إلى آخر من جهة ثانية. إنّ احترام حقَّي الوالدين في هذه الحالة ينتهك لا محالة حقّ شخص قاصر في الحياة، ألا وهو الطفل[٤]. وفي المقابل فإنّ قرار إدارة المستشفى قد انتهك بالفعل حقَّي الوالدين في إطار واضح ومحدود، ولكن دون أن يقوّضهما بالكامل. بالتأكيد كان الانتهاك جسيماً ولكنه لم يجبر الوالدين على التخلي عن ديانتهما ولا عن سلطتهما الأبوية. لقد بيّنت هذه القضية أنّ فرض قيود معقولة على الحقّ في الحرية الدينية هو أمر مشروع أحياناً حتى بالقياس إلى تصوّر فضفاض وليبرالي جداً للحقّ في حرية الضمير والحرية الدينية.

ذلك يعني أنه يمكن الحدّ من الحقّ في حرية الضمير ومن الحقّ في

---

(٢) انظر:

John Stuart Mill, *De la liberté* (Paris: Gallimard, 1990), et Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978).

وجاء في البند الأول من **الميثاق الكندي للحقوق والحريات** أنّ الميثاق الكندي للحقوق والحريات يضمن الحريات والحقوق الواردة في بنوده فقط «ضمن الحدود المعقولة التي يقرّها القانون والتي يمكن تبريرها مع ضمان قيام مجتمع حرٍّ وديمقراطي». وقد بيّن يورغن هابرماس أنّ الشرعية السياسية للديمقراطيات الدستورية ترتكز على التعارض المزمن بين مبادئ السيادة الشعبية ودولة القانون. انظر:

Jürgen Habermas, *Droit et démocratie* (Paris: Gallimard, 1997).

(٣) *B. (R.) Children's Aid Society of Metropolitan Toronto*, [1995] 1 R.C.S. 315.

(٤) نُذَكِّر أنّ رفض الخضوع للعلاج الطبّي يمكن أن يصدر عن شخص راشد.

السلطة الأبوية في إطار نظام علماني ليبرالي وتعددي، وذلك في حالات التعارض بين معتقدات الأولياء ومحتوى بعض الدروس التي يتلقاها أبناؤهم في المدرسة؛ فبعض الأولياء المتديّنين يطالبون بإعفاء أبنائهم من تلقي دروس التربية الجنسية والأخلاق والثقافة الدينية أو التربية المدنية، وذلك حتى لا يكونوا عرضة للتأثر بأنماط عيش أو معتقدات تخالف معتقداتهم الموروثة أو تشككهم فيها. في هذه الحالة قد تعوق الإعفاءات المطلوبة تحقيق هدف من الأهداف الرئيسية للتعليم الابتدائي أو الثانوي مثل التدرّب على التسامح وعلى العيش المشترك في خضم مجتمع أرقش اعتقادياً وقيمياً[٥]. إنّ الأطفال هم مواطنو المستقبل، ومن ثمّ عليهم أن يتفاعلوا في ما بينهم وأن يتدربوا على العمل المشترك مع شركائهم في الوطن ذوي الهويات المختلفة (الهويات الجنسية والثقافية والدينية والطبقية والاجتماعية والقيمية... إلخ). إن كل هذه العملية التعليمية تتقوّض إذا تمّ الفصل بين التلاميذ على أساس معتقدات أوليائهم.

إضافة إلى كلّ ذلك فمن بين تجليات العولمة انحسار الزمان والمكان وتقلص المسافات؛ ومن ثمّ فالأمر الأكثر أهمّية من أيّ وقت مضى هو أن يتسلح مواطنو الغد بالمعارف التي تسمح لهم بالاطلاع على ما يدور خارج أوطانهم وأن يطوّروا من قدراتهم على الحوار العقلاني. ولذلك فإنّ تدريب التلاميذ على التسامح وعلى قبول التعددية يسوّغ في بعض الحالات رفض مطالب الإعفاء التي يتقدم بها الأولياء كما يسوّغ تلقّي التلاميذ مواد تعليمية تتعارض مع معتقداتهم الموروثة. إنّ هذا النوع من تقييد الحقّ في حرية الضمير وفي السلطة الأبوية معقول ومبرر ما دام الأمر لا يتعلق بمعتقد جاهز ولا بتصوّر مخصوص للحياة الطيبة يُفرضان على التلاميذ، ولكن يتعلّق بمعارف تُنقل إليهم وبقدرات تُتعهّد بالتطوير لديهم، وفي مقدمتها تلك التي تسمح لهم بممارسة حقوقهم كمواطنين[٦]. مثال ذلك تلميذ يهودي من طائفة

---

(٥) Stephen Macedo, «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?,» *Ethics*, vol. 105, no. 3 (1995), and Colin Macleod, «Toleration, Children, and Education,» *Educational Philosophy and Theory*, vol. 41 (2010).

(٦) لا ينبغي أن يكون الهدف من تدريس الأخلاق أو الثقافة الدينية أو التربية المدنية الدعوة إلى نمط عيش يحتفي بالهجانة الثقافية أو بالنزعة الكوسموبوليتية، وإنما تمكين التلميذ من فهم العالم والمجتمع الذي يعيش فيه ومن التفاعل مع شركائه في الوطن ذوي الهويات المتنوعة.

الحاسيديم(*): لا يجوز أن يعتريه الاعتقاد بأنّ البرامج التعليمية الإجبارية تُسفّه معتقداته ولكن عليه أن يدرك أنّ الغاية منها أن يتخرج في المدرسة مُزوداً بفهم مرْضٍ للمبادئ وللمؤسسات الرئيسية التي تقوم عليها الحياة الجماعية، ولطريقة اشتغال المعتقدات والقيم التي يعتنقها غيره من أفراد المجتمع، فقد يضطر أحياناً للتفاعل معهم.

وفي ضوء ذلك فإنه من غير المعقول أن ننتظر من نظرية معيارية أن تجيبنا إجابة تبدو، حدسياً، مناسبة لكل الحالات العملية التي يمكن أن تحصل. ولقد بيّنا سابقاً أنّ الوضعية التي ندافع عنها تبدو هشة في مواجهة إمكانية استناد شخص إلى معتقدات هامشية أو إلى صبوات غالية للمطالبة بتكيفات أو إعفاءات. وعند الاقتضاء يُطالب مقدّم الشكوى بكشف سرّ العلاقة المكينة بين معتقداته وتصوره لماهية الحياة الناجحة؛ كما هو مطالب بالبرهنة على أنّه صادق في اعتقاده. وبعد تجاوز هذه المرحلة من الاختبار ينبغي إقامة الحجة على أنّ قبول طلبه لن يسبب مخاطر وظيفية، ولا يتطلب تكلفة باهظة، ولن يعرقل المؤسسة عن تحقيق أهدافها، كما لن يعرقل تحقيق مصلحة تشريعية عليا، ولن يحدّ بشكل ملحوظ من حقوق الآخرين وحرياتهم. لا يمكننا أن نستثني، **مبدئياً**، إمكانية أن يجتاز أشخاص غير صادقين في معتقداتهم أو يعتنقون معتقدات هامشية أو لهم صبوات غالية مرحلتَي الاختبار سالف الذكر بنجاح فيتمتعوا بإجراءات تكيّف. ولكن الفلسفة الأخلاقية، كما هو معلوم، مغرمة بالوضعيات المفترضة والمستحيلة، فلمّا كان لكل نظرية بقع عمياء فإننا نعتقد أنّ نظرية تتمثل نقطة ضعفها في الأخذ بعين الاعتبار الحالات المفترضة أو بعيدة الاحتمال هي أفضل بكثير من تلك التي تقصي معتقدات أو قيماً جادة بحجة أن لا شبه لها بالمعتقدات النمطية، الدينية منها والعلمانية.

(*) **الحاسيديم** هي حركة روحانية اجتماعية يهودية نشأت في القرن السابع عشر. توجهها صوفي (المترجم).

خاتمة

مستقبل العلمانية: من استبعاد الدين من الفضاء العمومي إلى إدارة التنوّع

إنّ تطوّر المجتمعات الديمقراطية الحديثة يدعونا إلى الإيمان بأنّ الوقت قد حان لإعادة فهم دلالة العلمانية وغاياتها. فرغم أنّ معضلة العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الروحية كانت دوماً في صدارة الاهتمامات منذ سانت أوغست Saint Augustin إلى العصور الحديثة، فإنّ التحديات التي يفرضها العصر الراهن ذات طبيعة مختلفة. فإذا اعتبرنا أنّ هدف أيّ نظام علماني هو، بكل بساطة، الحفاظ على العلاقة السليمة بين الدولة والأديان، فإنّ مهمة هذا النظام الأخطر والأوكد تتمثل اليوم في دفع الدول الديمقراطية إلى أن تتكيف على الوجه المرضي مع ما تعيشه من تنوع أخلاقي وروحي حقيقي. وبالفعل لا وجود لأسباب مبدئية حقيقية تسوّغ استبعاد الدين من الفضاء العمومي وفرزه عن بقية التصوّرات للعالم وللخير. إنّ الدولة مطالبة بأن تحترم بعدل كلّ المعتقدات والالتزامات الجدّية المنسجمة مع متطلبات الحياة الجماعية. وإذا كان ماضي أوروبا هو الذي يفسّر هذا التثبيت(*) على الدين الذي نلحظه أكثر ما نلحظه في كثرة المؤلفات التي تجرّد المعتقدات الدينية من كلّ مصداقية[1]، فإنّ وضعية المجتمعات المعاصرة تفرض علينا

(*) مصطلح من حقل علم النفس، ويعني في الأصل توقف نمو الشخصية عند مرحلة من النمو (المترجم).

(١) ردّاً على تسييس الدين من قبل بعض الجماعات الإسلامية، نشر كُتّاب ينحدرون في أغلبهم من أوساط علمية مؤلفات تنقد الدين؛ وكانت مدار جدل واسع في الفضاء العمومي. انظر: =

أن نتجاوز داء التثبيت هذا، وأن نهتم بكيفية إدارةٍ عادلةٍ للتنوع الأخلاقي الذي يميّزها في الوقت الراهن. ومما يجعل الأمر مؤكداً أنّ مجال تطبيق الحوكمة العلمانية قد اتسع ليشمل كل التوجهات الأخلاقية والروحية والدينية.

غير أنّ العلاقات بين المتدينين وغير المتدينين تتميز في الغالب بسوء الفهم وانعدام الثقة، وقد تصل أحياناً إلى عدم التسامح إزاء بعضهم البعض. فبعض الملحدين واللّادينيين لا يستسيغون وجود أشخاص مازالوا إلى اليوم يعتنقون معتقدات دينية لا يمكن البرهنة عليها علمياً. وفي المقابل مازال البعض من المتدينين يعتقدون أنّ «الأشخاص الماديّين»، بالمعنى الفلسفي للكلمة[٢]، تعوزهم الحياة الأخلاقية الصادقة ولا قدرة لهم على تبني قضايا تتجاوز مصالحهم الأنانية الضيقة، وبالتالي فإنّ تصوّرهم للوجود الإنساني تصوّر اختزالي. والحقيقة أنّه في بعض الحالات يلتبس أمر بعض الجماعات «الغريبة» فيُساء فهمها. كما أنّ الكثير من الأشخاص يعتقدون أنّ الإسلام لا ينسجم بطبعه مع القيم الديمقراطية والليبرالية. وفي المقابل يعتبر بعض الإسلاميين أنّ الثقافة الغربية غارقة في الضلال والفساد بحيث يتعذر إصلاحها.

ولكن التنوع الأخلاقي والديني، وكما بيّناه سابقاً، هو خاصية بنيوية للمجتمعات الديمقراطية قضت على الذين يتبنون تمثلات متباينة للعالم، ويعتنقون قيماً مختلفة يتعذر التوفيق بينها أحياناً، قضت أن يتعلموا التعاون

Sam Harris, *The end of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W. W. Norton, = 2004); Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu* (Paris: Robert Laffont, 2008); Daniel C. Dennet, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Viking, 2006); Christopher Hichens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (London: Hachette Book Group, 2007); Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows that God Does Not Exist* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2008), and A. C. Grayling, *Against All God: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness* (London: Oberon Books, 2007).

وراجع كذلك الملف الذي أعدّه بيل ماهر (Bill Maher) بعنوان:

Bill Maher, *Religulous* (2008), <https://www.imdb.com/title/tt0815241/>.

(٢) أي أولئك الأشخاص الذين يسعون إلى فهم جملة الظواهر التي تتجلى للوعي الإنساني دون اللجوء إلى كيانات ميتافيزيقية أو فوق طبيعية مثل «الروح» أو «الله».

في ما بينهم لحلّ المشاكل المترتبة على اختلافاتهم. ففي بعض الحالات تكون المعتقدات الجدّية، العلمانية منها والدينية، مصدراً حقيقياً للخلافات الأخلاقية والسياسية؛ وحينئذ، هل تُعدّ مطالب التكيف الدينية مشروعة؟ وماهي حدود الحرية الدينية؟ ماذا علينا أن ندرّس لأطفالنا؟ وما هي حدود استقلاليتهم؟ ما هي مكانة المعتقدات الدينية في النقاش العمومي؟ وهل يُسمح للموظفين العموميين بإظهار رموزهم الدينية؟ وما هي مكانة رموز ديانة الأغلبية وشعائرها في الفضاء العمومي؟ وهل يحقّ لنا الحدّ من حرية التعبير عندما يتعلق الأمر بتمثّل التقاليد الدينية؟

لقد سبق أن قلنا إنّ التعاون الاجتماعي في المجتمعات الرقشاء إنما يصدر عن إمكانية اتفاق المواطنين العقلاء حول المبادئ الأساسية التي تنتظم شراكتهم السياسية. ولذلك فإنّ استقرار هذه المجتمعات وتناغمها هما رهينتا إرادة المواطنين ذوي التصورات المتباينة للخير في الاحتكام إلى سلطة المبادئ المشتركة التي قامت عليها مؤسساتهم السياسية. إنّ الأمر يتعلق، بطريقة ما، بتعميق فكرة التسامح التي وضعت حداً، في ما سبق، للصراعات الدينية. فهذا النوع من المجتمعات يفرض على المواطنين أن يضعوا جانباً خلافاتهم الأخلاقية والفلسفية، وإن كانت حقيقية أحياناً، في سبيل ما هو أهم، وهو العيش في كنف مجتمع مستقر ومنسجم بما فيه كفايتهم. ومن هنا تبرز أهمية التفكير في نمط الوجود أو في الثقافة المدنية الجديرة بدعم مثل هذه الأخلاق السياسية.

إنه من المعقول القول بأن أخلاقاً تفرض حواراً يحترم مختلف وجهات النظر الميتافيزيقية والأخلاقية هي الأكثر جدارة بدعم الحدّ الأدنى من الأخلاق السياسية أو «الإجماع المتقاطع»، وقد ألمحنا إليه في مواضع عديدة من هذا الكتاب. وعلى أساسٍ من هذه الأخلاق ينطلق المواطنون في حوار صريح حول أسس مجتمعهم السياسي وتوجهاته، مفسرين اختياراتهم ومستدلين عليها ومبدين في الوقت نفسه تعاطفهم مع المعتقدات الجدّية التي تشكل جزءاً لا يتجزّأ من الهوية الأخلاقية لشركائهم في الوطن.

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين أخلاق الحوار هذه وصفة «الانفتاح» التي تُخلع على الدول الليبرالية والديمقراطية حيث تعيش مجتمعاتها حرية

التعبير وتتطارح فيها الأفكار الحيوية؟ أجاب كارل بوبر Karl Popper عن هذا السؤال عندما قال بأنّ دسترة الحق في حرية الفكر والتعبير هي التي حمت هذه المجتمعات من الجمود وإغراءات الانغلاق على نفسها. ومصداقاً لذلك، فالكثير من المتدينين يواجهون بانتظام وجهات نظر تشكك في مصداقية معتقداتهم أو تسخر منها؛ فيتهمونها بالإساءة إليهم، بل يكفّرون أصحابها، مثلما حصل مع بعض الإبداعات الفنية شأن رواية سلمان رشدي **الآيات الشيطانية**، وشأن الرسوم الكاريكاتورية للرسول محمد التي نشرتها صحيفة **يولاندس بوستن** *Posten Jyllans* في الدنمارك، والتي أعادت طبعها بعض الصحف الغربية (وعلى وجه الخصوص وبطريقة صارخة صحيفة **شارلي إيبدو** *Charlie Hebdo*)، وشأن فيلمَي مارتان سكورسيز Martin Scorsese ومل غيبسون Mel Gibson حول المسيح.

فهل علينا أن نحدّ من حرية التعبير باسم احترام ما يعتبره بعض المتدينين من باب المقدّس؟ لا نعتقد أنّ ذلك يجوز إلّا في حالات التشهير الصريح أو التحريض على الكراهية. لا يمكن للدولة أن تحدّ من حق بعض مواطنيها في حرية التعبير بحجة أنّ بعض أفكارهم أو انتقاداتهم تدنّس ما يعتبره البعض الآخر مقدّساً. إنّ الدولة ذات المجتمع الأرقش لا يمكنها أن تعتنق الأنطولوجيا العامة التي تفرض فهماً للعالم يرتكز على ثنائية المقدّس والمدنّس ولا تصوّراً معيّناً للمقدس. إنّ الدولة الديمقراطية الليبرالية لا تكون كذلك إذا ما أعطت لنفسها حقّ الخوض في مثل هذه القضايا الميتافيزيقية. ولذلك فإنّ كلّ المحاولات الرامية إلى الحدّ من حرية التعبير استناداً إلى الأفكار أو التعابير الفنية التي تعتبر قذفاً أو كفراً هي محاولات متهافتة على صعيد الفلسفة السياسية وفلسفة الحقوق والحريات. ومن المؤكد أن لا أحد يودّ العيش في مجتمع تُمنع فيه أعمال سلمان رشدي أو ريتشارد داوكينز Richard Dawkins، كما أنه لا أحد كذلك يود أن يرى أنّ الحقّ في الحرية الدينية لا يلغي الحقّ في التعايش مع الرموز الدينية(٣)؛ فثمن العيش في مجتمع يحمي ممارسة حرية الضمير والتعبير هو القبول بالتعايش مع معتقدات وشعائر نعتبرها زائفة وسخيفة وصادمة.

(٣) Gidon Sapir et Daniel Statman, «Why Freedom of Religion Does Not Include Freedom from Religion,» *Law and Philosophy*, vol. 24 (2005), pp. 467-508.

ومع ذلك فإنّ الحقّ في فعل شيء ما لا يعني أنّ هذا الشيء معقول ومقبول. أليس من الحكمة أن نسعى قبل نشر نصوص أو أي عمل فنّي إلى التفكير في المتقبِّل وإلى تحسّب تأثيرها على الرابطة الاجتماعية؟ فعندما ندستر معايير عادلة وفعّالة للعيش الجماعي نبلغ درجةً محترمةً من الاستقرار والانسجام الاجتماعيين. ولكن هذه المعايير لا تتعزّز إلا بوجود أخلاق تحرص على مراعاة مخاوف الآخرين فتستدعي ضرورةً مشاعر التعاطف والإيثار.

إنّ الأخذ بوجهة نظر الآخر لا تعني ضرورة أن نتجنب في كلّ مرة ترويج أفكار من شأنها أن تسيء إلى بعض المواطنين. فإذا كانت سخرية سلمان رشدي في رواية **الآيات الشيطانية** هي من صميم إبداع يرسم صورة صارخة عن الوضعية الإنسانية زمن العولمة، فإننا نعتقد أنّ إعادة نشر الرسوم الكاريكاتورية للرسول محمد في صحيفة **شارلي إيبدو** لم يساهم سوى في تأجيج الصراع وتغذية انتفاخ أوداج مسؤولي الصحيفة وموظفيها[٤]. وبالفعل فإنّ قرار غالبية وسائل الإعلام الغربية عدم تأجيج سوء التفاهم بالامتناع عن إعادة نشر تلك الرسوم إنما ينمّ عن فهم حكيم لممارسة الحقّ في حرية التعبير. وبالمثل بإمكان رجال الدين أن يبرهنوا كيف أنّ الأديان التي لا توفر لنا سوى مسلك واحد لولوج هذا العالم الحديث لا تسمح، مع ذلك، باعتبار رؤى الحياة التي تستند إلى رؤى علمانية للعالم وللخير تافهة وفاسدة. إنّ هذه الحساسية الأخلاقية لا يمكن فرضها بقوة القانون، بل يمكن أن يتم الترغيب فيها عن طريق المؤسسات، وأن يتدرب المواطنون على ممارستها ونشرها في فضاءاتهم الشخصية والجمعياتية. ومن الجدير بالذكر والاهتمام أنّ فيلسوفَين معاصرين، هما جون رولز ويورغن هابرماس، واللذان يعدّان الأكثر حماساً لمشروع تحيين العقلانية الكانطية، قد توصلا، بعد أن دافعا عن رؤى إقصائية، إلى استنتاج مفاده أنّ الرؤى الدينية هي مصادر أخلاقية

---

(٤) يشهد الفيلم الوثائقي المخصص للقضية التي رفعت ضد صحيفة **شارلي إيبدو** على إثر إعادة نشرها الرسوم الكاريكاتورية للرسول محمد على طبيعة نظرة فريق الصحيفة إلى نفسه حيث قُدّم في صورة المدافع العنيد والشجاع عن حرية التعبير في عالم غربي لم تعد له الشجاعة للدفاع عن معتقداته. شاهد الفيلم الذي أعده دانيال لوكونت (Daniel Leconte) وعرض سنة ٢٠٠٨ تحت عنوان مثير: **من الصعب عليك تحمّل حبّ الحمقى** (*C'est dur d'être aimé par des cons*).

هامة بإمكانها أن تساهم بشكل ملموس في تعزيز الثقافة الديمقراطية[٥].

وصفوة القول، فإنّ على المجتمعات المعاصرة أن تطوّر خبرة أخلاقية وسياسية تسمح لها بإدارة التعددية الأخلاقية والروحية والثقافية التي تشقها إدارةً عادلة وجالبة للاستقرار. ومن جهة ثانية، على أصحاب رؤى العالم، شأن أتباع الأديان التوحيدية التاريخية الكبرى والأديان الشرقية والتوفيقية الروحية وروحانيات السكان المحليين في كندا والإلحادية المناضلة واللادينية... إلخ، أن يتدربوا على التعايش، وعلى بناء أواصر تعاونٍ على الوجه الأكمل. إنّنا نعتقد صادقين أنّ العلمانية التعددية التي رسمنا معالمها في هذا الكتاب هي الأقدر على تشجيع هذا التدرب بشرط أن تكون معززة بأخلاق للحوار تُحترم من خلالها مختلف الاختيارات الأخلاقية والروحية.

(٥) John Rawls, *Libéralisme politique*, Quadrige (Paris: Presse universitaire de France, 2001), pp. 298-306, et Jürgen Habermas, «Foi et savoir,» dans: Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine* (Paris: Gallimard, 2002).

قائمة المصطلحات

تكيّف/ تكيّفات/ توافقات	Accommodement(s)
تكيّف معقول	Accommodement raisonnable
موظف/ عامل	Agent
ذات معنوية	Agent moral
شَبَه عائلي	Air de famille
تكيّف/ تسوية	Ajustement
إدارة	Aménagement
مستأنف (الحكم)	Appelant
تحكيم حرّ	Arbitrage privé
ترتيبات/ تدابير	Arrangement
ترتيبات مؤسساتية	Arrangement institutionnel
شراكة	Association
استقلالية أخلاقية	Autonomie morale
الشرط الاستثنائي	Clause dérogatoire
جماعاتية	Communautarisme
مطلق	Complet
شامل	Compréhensif
تصوّر	Conception
تصور علماني	Conception séculière

Conceptualisation	مفهمة
Consensus par recoupement	إجماع متقاطع
Contrainte excessive	حكم غير معقول
Conviction	معتقد/اعتقاد
Conviction de conscience	معتقد يمليه الضمير
Conviction fondamentale	معتقد أساسي
Conviction profonde	معتقد جدّي
Demandeur	مقدّم الشكوى
Directe	صريح
Discrimination	تمييز
Diversité	تنوّع
Droit positif	القانون الوضعي
Ecocentrisme	طبيعانية
Ecologie profonde	نزعة إيكولوجية متشددة
Effritement	لغو
Eglise (s)	كنيسة/كنائس/دين/طوائف دينية
Enchevetrement	تشابك
Engagement fondamental	التزام جدّي
Englobant	شامل
Entrelacement	اشتباك
Etablissement	وصل
Exemption	إعفاء/استثناء
Fixation	تثبيت
Goûts dispendieux	صبوات غالية
Gouvernance	حوكمة
Harcellement	تعدّيات

Hybridité culturelle	هجانة ثقافية
Identification	امتثالية
Instrumentalisation	توسل/اتخاذ الشيء تعلّة
Intégralité morale	نزاهة أخلاقية
Intégration civique	إدماج مدني
Intérêt législatif prépondérant	مصلحة تشريعية عليا
Juridiction civile	اختصاص مدني
Laïcisation	علمنة
Laïcité	علمانية
Laïcité Libérale	علمانية ليبرالية
Laïcité ouverte	علمانية منفتحة
Laïcité pluraliste	علمانية تعدّدية
Laïcité positive	علمانية إيجابية
Laïcité républicaine	علمانية جمهورية
Laïcité rigide	علمانية متشدّدة
Laïcité Sévère	علمانية متشدّدة
Laïcité souple	علمانية مرنة
Libertarisme	ليبرتارية
manifester	أظهر/جاهر
Marqueur identitaire	سمة هوية
Multiculturalisme Modes opératoires	تعدّدية ثقافية طرق إجرائية
Neutralité	حياد
Non-préférentialisme	لاتفاضلية
Objection de conscience	الاستنكاف الضميري
Paradigmatique	نمطي
Perfectionnisme	كمالية

Pluralisme	تعددية
Pluralisme moral	تعددية أخلاقية
Pluralisme raisonnable	تعددية معقولة
Préférences	اختيارات/ ميولات/ تخيّرات
Principe institutionnel	مبدأ تنظيمي
Privatiser	أخفى/ ستر/ كفر
Prolifération	تكاثر
Prosélytisme	تبشير
Protestantisation	تعميم البروتستانتية
Récusation	التنحّي
Régime concordataire	نظام البابوية
Régime de laïcité	نظام حكم علماني
Sécularisation	علمنة
Séparation Serment du Test	فصل مرسوم الاختبار
Sphère privée	مجال خاص
Sphère publique	مجال عام
Sociétés diversifiées	مجتمعات رقشاء
Suicide assisté	الانتحار الطبّي
Tutelle	وصاية
Végétarisme	نباتية

الضمائم

ملخّص تقرير اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية (كندا)

■ **رئيسا اللجنة**: جيرار بوشار Gérard Bouchard وشارلز تايلور Charles Taylor.

■ **أهمّ أعضاء اللجنة**:

- لوسي برناياي Lucie Bernier.
- فرانسوا فورنياي François Fournier.
- ماغالي جيرار Magali Gérard.
- جيزلان لابيار Ghislaine Lapierre.
- غابريال لاروش Gabriel Laroche.
- إيليز لافوا تالبوت Elise Lavoie-Talbot.
- بيار مونات Pierre Monette.
- فيلبيب مونش Philippe Münch.
- مارك ريو Marc Rioux.
- ليزا روي Liza Roy.
- ميريام سبيلفوجال Myriam Spielvogel.

▪ **كاتبا التقرير**: جيرار بوشار Gérard Bouchard وشارلز تايلور Charles Taylor.

▪ **عنوان التقرير**: التأسيس للمستقبل: زمن المصالحة

يتكون التقرير من ملخّص، ومقدّمة عامة، وخمسة أبواب، وأحد عشر فصلاً، وخاتمة عامة، وتوصيات، وضمائم. وقد جاء في ثلاثمئة وعشر صفحات.

ملخص التقرير

١ ـ مهمة اللجنة: على إثر اللغط الذي أثارته مسألة «التكيّفات المعقولة» بين المواطنين شكّل الوزير الأول في مقاطعة الكيبيك السيد م. جان شارست M. Jean Charest يوم ٨ شباط/فبراير ٢٠٠٧ لجنة سميّت اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية. وحسب المنشور الحكومي فقد حددت مهام اللجنة كما يلي:

أ ـ رسم صورة شاملة عن إجراءات التكيّف المعمول بها في الكيبيك.

ب ـ تحليل الرهانات والتحديات التي تطرحها هذه الإجراءات مع الأخذ بعين الاعتبار تجارب مجتمعية أخرى.

ت ـ القيام باستشارة واسعة في صفوف السكان حول الموضوع.

ث ـ تقديم توصيات إلى الحكومة حتى تكون هذه الإجراءات مطابقة لقيم مجتمع الكيبيك باعتباره مجتمعاً تعددياً وديمقراطياً وقائماً على المساواة بين أفراده.

٢ ـ أعمال اللجنة: توفرت اللجنة على ميزانية قُدّرت بخمسة ملايين دولار. وقد برمجت القيام بثلاثة عشر بحثاً انتدبت لها مختصين من مختلف الجامعات في الكيبيك. وكوّنت واحداً وثلاثين فريقاً للقيام باستطلاعات وأعمال ميدانية في مختلف مناطق الكيبيك. كما نظمت اللجنة أربعة ملتقيات وطنية حول الموضوع... إلخ.

٣ ـ **توجهات اللجنة أثناء صياغة التقرير:**

أ ـ اعتبار تحليلات اللجنة وتوصياتها مواصلة للخط الذي اختاره المجتمع في الكيبيك.

ب ـ تغليب خيارات التوافق والتوازن.

ت ـ إبراز الفعل المواطني ومسؤولية الفاعلين الفرديين والجماعيين.

ث ـ الأخذ بعين الاعتبار الاختيارات الأساسية التي انخرط فيها الكيبيكيون في العقود الأخيرة.

ج ـ السماح للمختلفين بالتعبير عن أنفسهم في الفضاء العام.

ح ـ جعل مسألة الاندماج في إطار المساواة والاحترام المتبادل في صلب اهتمامات المواطنين.

٤ ـ **أهم محاور التقرير:**

أ ـ أسباب أزمة التكيّفات (أزمة التقبّل ـ قلق الهوية).

ب ـ المعايير الجماعية (التكيف المعقول والتسوية التداولية ـ التعددية الثقافية ـ العلمانية المنفتحة).

ت ـ التوصيات ذات الأولوية (وضع سياسات وبرامج جديدة مرتبطة بالتعددية الثقافية وبالعلمانية ـ الاعتراف بكفاءات المهاجرين ـ مزيد تأهيل موظفي الدولة في اتجاه تطوير ثقافة العيش المشترك ـ العمل الدؤوب على مقاومة مظاهر التمييز والحيف مثل الإسلاموفوبيا ومعاداة السامية والعنصرية. . . إلخ).

ملخّص تقرير لجنة التفكير حول تطبيق مبدأ العلمانية في الجمهورية (فرنسا)

عرفت هذه اللجنة باسم لجنة ستازي (نسبة إلى رئيسها).

- رئيس اللجنة: برنار ستازي Bernard Stasi.
- أهمّ أعضاء اللجنة:

- محمد أركون Mohamed Arkoun.

- جون بوبيرو Jean Baubérot.

- ريجيس دوبراي Régis Debray.

- جيل كيبال Gilles Képel.

- هنري بينا ـ رويز Henri Péna- Ruiz.

- آلان توران Alain Touraine.

■ مقرر اللجنة: ريمي شوارتز Rémy Schwartz.

ملخّص التقرير

يتضمن التقرير رسالة التكليف، وردّ رئيس اللجنة بعد انتهاء أعمالها، وأربعة أقسام، وخاتمة، وضمائم. وقد جاء في ثمانٍ وسبعين صفحة.

١ ـ **مهمة اللجنة**: أُنشئت اللجنة بتاريخ ٣ تموز/يوليو ٢٠٠٣ في خضم الجدل الذي عرفته فرنسا حول ظاهرة الحجاب في المدارس. وقد حدّد الرئيس جاك شيراك Jacques Chirac في رسالة التكليف التي بعث بها إلى رئيس اللجنة أهم مهمة لهذه اللجنة، ألا وهي البحث عن أنجع السبل للمواءمة بين المبادئ الأساسية للعلمانية الفرنسية وما يعرفه المجتمع الفرنسي من تنوع روحي وديني.

٢ ـ **أهمّ محاور التقرير**:

أ ـ **العلمانية مبدأ كوني وقيمة جمهورية** (العلمانية مبدأ جمهوري تأسس عبر التاريخ ـ المطلوب من العلمانية الفرنسية: احترام تنوع اختيارات المجتمع الروحية وضمان حرية الضمير والعيش المشترك).

ب ـ **البعد القانوني للعلمانية الفرنسية** (حياد الدولة ـ حرية الضمير ـ ضرورة التوفيق بين مبدأَي حياد الدولة والحرية الدينية).

ت ـ **التحديات التي توجه العلمانية في فرنسا** (المرور من المساواة القانونية إلى المساواة العملية ـ ضرورة أخذ كلّ المعتقدات الروحية والدينية بعين الاعتبار ـ الانتباه إلى المخاطر التي تهدد الحريات الفردية وإلى التمييز في التشغيل والعمل).

ث ـ **توصيات: ضرورة تطبيق علمانية صارمة ولكنها جامعة لكل الفرنسيين** (مقاومة التمييز ـ احترام التعددية الاجتماعية ـ حياد موظفي الدولة ـ عدم التسامح مع الممارسات العنصرية والمعادية للسامية ـ احترام التنوّع الروحي ـ تدريس الواقعة الدينية في المدارس ـ تطوير الدراسات العليا حول الإسلام ـ الأخذ بعين الاعتبار الأعياد الدينية للأديان الأكثر تمثيلاً في المجتمع).

ج ـ **الخلاصة**: ضرورة اعتماد قانون حول العلمانية يحدد بدقة طرق عمل المؤسسات العمومية والمؤسسات ويؤمّن في ذات الوقت التنوع الروحي في البلاد.

ملخص لأهم القرارات التي اتخذتها المحكمة العليا بكندا وبالولايات المتحدة الأمريكية حول قضايا حرية الضمير (المذكورة في الكتاب)

القرار المتعلق بقضية إدوارد للكتب Edwards Books

- تاريخ الحكم: ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦.
- رقم الملف: ١٩٠٤٦ ـ ١٩٠٥٣ ـ ١٩٠٥٤ ـ ١٩٠٦٩.
- مقدّم الشكوى: شركة إدوار للكتب.
- المدّعى عليه: جلالة الملكة (ملكة مقاطعة أونتاريو بكندا).
- قضاة المحكمة:

ـ رئيس المحكمة: ديكسون Dickson.

ـ قضاة المحكمة: بييتز Beetz ـ ماك إنتاير McIntyre ـ شوينار Chouinard ـ ويلسن Wilson ـ لو داين Le Dain ـ فوراست Forest.

- ملخص القضية: في سنة ١٩٨٣ اتُّهم أربعة تجّار تفصيلٍ (يبيعون بالتفصيل وليس بالجملة) بخرق القانون الذي يمنع البيع بالتفصيل يوم الأحد بمقتضى القانون المنظم لتجارة التفصيل أيام العطل الرسمية. فاستأنفوا الحكم معتبرين القانون الذي حوكموا بمقتضاه غير دستوري، خصوصاً أنّ

هناك قسماً من المواطنين (اليهود) لا يعملون يوم السبت بمقتضى عقيدتهم، كما يوجد قسم آخر من المواطنين اللادينيين. وبالتالي فهذا القانون ينتهك الحرية الدينية كما ينتهك حرية الضمير.

■ **قرار المحكمة العليا:** عرفت القضية أطواراً كثيرة متشعبة امتدت من سنة ١٩٨٣ إلى سنة ١٩٨٦. وقد تركزت مداولات المحكمة حول مسألتين أساسيتين:

- هل القانون موضوع الشكوى هو من اختصاص مقاطعة أونتاريو أم من اختصاص الفدرالية الكندية؟

- هل القانون (منع تجارة التفصيل يوم الأحد) هو قانون ذو طابع ديني أم علماني؟

وقد خلصت المحكمة بالأغلبية إلى أنّ القانون المعني هو ذو طبيعة علمانية؛ إذ الغاية منه تمكين العمال والموظفين من يوم راحة، وليس للأمر بعد ديني. وأمّا استثناء اليهود من هذا القانون فليس كافياً كي نعتبره ذا بعد ديني.

المعترض الوحيد على هذا القرار هي القاضية ولسن Wilson؛ إذ اعتبرت القانون متعارضاً مع البند ٢أ من الميثاق الكندي للحقوق والحريات (حرية المعتقد والدين)، وبالتالي لا يمكن تمريره بمقتضى البند الأول من الميثاق (الميثاق الكندي للحقوق والحريات يضمن الحريات والحقوق الواردة في بنوده فقط ضمن الحدود المعقولة التي يقرّها القانون والتي يمكن تبريرها مع ضمان مجتمعٍ حرٍّ وديمقراطي).

القرار المتعلق بقضية أمسالم Amselem

■ **تاريخ الحكم:** ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤.

■ **رقم الملف:** ٢٩٢٥٢ ـ ٢٩٢٥٣.

■ **مقدّمو الشكوى** (مستأنفو الحكم):

- مويس أمسالم Moïse Amselem.

- غلاديس بوهادانا Gladys Bouhadana.

- أنتال كلاين Antal Klein.

- غابريال فونفيدر Gabriel Fonfeder.

■ **المدّعى عليه:**

- نقابة عمارة نورثكريست السكنية بمونتريال Syndicat Northcrest.

■ **قضاة المحكمة:**

- رئيس المحكمة: ماك لاشلين McLachlin.

- الأعضاء: جاكوبوسي Jacobucci - ماجور Major - باستاراش Bastarache - بينّي Binnie - آربور Arbour - لوبال LeBel - ديكامب Deschamps - فيش Fish.

■ **ملخص القضية:**

نصب يهودٌ أرثوذكس يقيمون في عمارة نورثكريست بمونتريال خياماً تسمّى خيام السعف على شرفات شققهم لمدة تسعة أيام ليبيتوا فيها ويُحيوا أحد أعيادهم التزاماً بتعاليم دينهم. ولكن نقابة العمارة وبقية القاطنين اعترضوا على هذا التصرّف وطالبوهم بإزالة الخيام لأنّ وثيقة الملكية المشتركة للعمارة تمنع إدخال أي تغييرات على المبنى. تمسك القاطنون اليهود بموقفهم معتبرين اعتراض النقابة انتقاصا من حقّهم في الحرية الدينية. رفع الأمر إلى المحكمة فقضت ابتدائياً لصالح النقابة، مستندة في ذلك إلى أنّ الشعائر موضوع الخلاف ليست فريضة مؤكدة في الديانة اليهودية (انطلاقاً من مقارنة بين مختلف الطوائف اليهودية). فاستأنف أتباع الطائفة اليهودية الحكم.

■ **قرار المحكمة:**

قبلت المحكمة الاستئناف بأغلبية الأعضاء، ومن ثمّ نظرت في الدعوى، وأصدرت قراراً بالأغلبية (خمسة ضدّ أربعة) لصالح المستأنفين، مستندة في ذلك إلى مشروعية التصوّر الشخصي للمعتقد شريطة أن يثبت المعني بالأمر أنه يؤدي شعائره ويواظب عليها بإخلاص، فالطابع الديني

والروحي لعملٍ ما هو الذي يستدعي الحماية وليس وجوب التقيّد به كما هو؛ كما أنّ الدولة لا يمكنها أن تنصّب نفسها حكماً بين العقائد الدينية ومختلف أفهامها وتطبيقاتها.

وأمّا موقف الرافضين للاستئناف فقد ارتكز على الحجة الآتية: لما كان الدين نسقاً من المعتقدات والشعائر المرتكزة على مبادئ دينية وجب إظهار الرابط بين التصوّر الشخصي للدين ومبادئ الديانة التي يعتنقها. وعلى هذا الأساس وجب على صاحب الشكوى أن يبيّن:

- وجود مبدأ ديني.
- وجود اعتقاد جدّي في أنّ الشعيرة المنبثة عن هذا الاعتقاد هي فعلاً واجبٌ ديني.
- وجود تعارض بين المبدأ والشعيرة أو الطقس.

ولإثبات كل هذه النقاط ينبغي الاستعانة بالخبراء وأهل الذكر. ومن ناحية ثانية فإن الشعائر الدينية التي تنتهك حقوق الآخرين ليست محمية بمبدأ الحرية الدينية بمقتضى الفصل التاسع من الميثاق الكندي للحقوق والحريات.

القرار المتعلق بقضية سميث Smith

- **تاريخ الحكم**: ١٧ نيسان/أبريل ١٩٩٠.
- **رقم الملف**: ٨٨ ـ ١٢١٣.
- **مقدّم الشكوى**: قسم التوظيف بإدارة الموارد البشرية في ولاية أوريغون Oregon الأمريكية.
- **المدّعى عليهما**: ألفراد ليو سميث Alfred Leo Smith وغالين بلاك Galen Black.
- **قضاة المحكمة**:

- رئيس المحكمة: أنتونين سكاليا Antonin Scalia.
- الأعضاء: وليام هوبز رنكيست William Hubbs Rehnquist ـ بايرن

ريموند وايت Raymond White ـ Byron جون بول ستيفنس John Paul Stevens ـ أنتوني م. كينيدي Antony M. Kennedy.

■ **ملخص القضية:**

يشتغل ألفراد ليو سميث وغالين بلاك في مصحة مختصة في علاج الإدمان على المخدرات بولاية أوريغون الأمريكية. ولمّا كانا من أتباع الكنيسة الأمريكية الأصلية (نسبة إلى السكان الأصليين للقارة الأمريكية) فقد تناولا نوعاً من المخدّرات الممنوعة في الولاية (مخدّر البيّوت Peyotl) في إطار احتفالاتهما الدينية، فما كان من إدارة المؤسسة إلا أن طردتهما من العمل. عندئذ توجها إلى قسم التوظيف بإدارة الموارد البشرية للحصول على منحة البطالة وفقاً للقانون الجاري به العمل، فرُفض طلبهما على أساس أن طردهما من العمل كان بسبب خطأ مهني.

■ **قرار المحكمة:**

عُرضت القضية على أنظار محكمة الاستئناف بولاية أوريغون، التي ألغت قرار إدارة الموارد البشرية؛ إذ اعتبرت تناول طالبَي المنحة لمخدّر البيّوت يندرج في إطار حقهما في الحرية الدينية (هو مخدر احتفالي ديني). ولكنّ المحكمة العليا بأوريغون نقضت الحكم الاستئنافي. والقرار نفسه اتخذته المحكمة العليا بالولايات المتحدة الأمريكية وأعادت القضية إلى محاكم ولاية أوريغون للبت فيما إذا كان الاستعمال الاحتفالي الديني للمخدرات الممنوعة ينتهك القانون المتعلق بولاية أوريغون. نظرت المحكمة العليا بالولاية في القضية من جديد، وانتهت إلى أن منع استهلاك المخدرات الممنوعة لأغراض احتفالية دينية مخالف للبند المتعلق بحرية أداء الشعائر الدينية. ومن ثمّ عرض هذا الحكم من جديد أمام المحكمة العليا للولايات المتحدة الأمريكية. بيّنت المحكمة في قرارٍ اتُّخذ بالأغلبية أنّ:

ـ الحرية الدينية تعني حرية أداء الشعائر الدينية وليس للحكومة أن تمنع أي طقوس مهما كان نوعها.

ـ منع سلطات ولاية أوريغون استهلاك مخدر البيّوت لا يستهدف مستهلكيه لأغراض احتفالية دينية، فهو قانون يستهدف كلّ من يستهلك هذا المخدّر بقطع النظر عن خلفياته وغاياته؛ ومن ثمّ فإنّ الموظّفَين المعنيَّين قد

توسّلا بمعتقدهما الديني لاستهلاك المخدّر الممنوع حتى يفلتا من العقاب.

وعلى هذا الأساس أيّدت المحكمة قرار قسم التوظيف بإدارة الموارد البشرية بعدم منح الموظفَين المذكورَين منحة البطالة.

القرار المتعلق بقضية سيجر Seeger

- **تاريخ الحكم**: ٨ آذار/مارس ١٩٦٥.
- **رقم الملف**: ٥٠.
- **مقدمو الشكوى**: ثلاثة مواطنين أمريكيين هم:

- أرنو ساشا جاكوبسن Arno Sascha Jakobson.

- فوريست بريت بيتر Forest Britt Peter.

- دانيال أندرو سيجر Daniel Andrew Seeger.

- **المدّعى عليه**:

حكومة الولايات المتحدة الأمريكية.

- **قضاة المحكمة**:

- رئيس المحكمة: توم س. كلارك Tom C. Klark.

- الأعضاء: إيرل وارن Earl Warren - هوغو لافايات بلاك Hugo Lafayette Black - جون مارشال هارلان II John Marshal Harlan II - وليام جوزيف برينان الابن William Josef Brennan Jr. - بوتر ستيوارت Potter Stiwart - بايرن ريموند وايت Byron - Raymond White - آرثر جوزيف غولدبيرغ Arthur Joseph Goldberg.

- **ملخص القضية**:

تقدّم ثلاثة مواطنين أمريكيين بطلب إعفائهم من أداء الخدمة العسكرية استناداً إلى البند السادس من القانون الأمريكي المنظم للخدمة العسكرية والقاضي بإعفاء المستنكفين ضميرياً من أداء الخدمة العسكرية. رفضت المحاكم المحلية الطلب استناداً إلى ما يلي:

ـ الإعفاء الذي يجيزه البند السادس المذكور لا يشمل سوى أولئك الذين يعتنقون عقيدة دينية جدّية لها في حياتهم نفس المكانة التي لله لدى أتباع الأديان النمطية.

ـ لا يجوز إعفاء أولئك الذين يرفضون التجنيد والحرب لأسباب سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو انطلاقاً من تصوّر أخلاقي شخصي.

■ **قرار المحكمة:**

عُرضت القضية أمام المحكمة العليا بالولايات المتحدة الأمريكية، ودارت المداولات حول كيفية قراءة البند السادس من القانون المذكور، فهل يقتصر الإعفاء على المتديّنين فقط أم يشمل غير المتديّنين؟ خصوصاً وأن المدّعى عليهم حاولوا أن يبيّنوا أنّ رفضهم أداء الواجب العسكري والمشاركة في الحرب ينبع من اعتقادهم في كائن أسمى، علاقتهم به أولى من علاقتهم ببني جلدتهم. وقد رأت المحكمة أن عبارة «الكائن الأسمى» الواردة في القانون عوضاً عن عبارة «الله» لا تعني العقائد الدينية الجدّية فقط وإنّما الغاية منها أن يكون القانون شاملاً لكلّ الأديان ومقصياً الأسباب السياسية والاجتماعية والفلسفية لرفض التجنيد والحرب. وبناء على ذلك فقد قررت أنّ المواطنين الثلاثة مشمولون بالبند المذكور، خصوصاً أنهم أقنعوا المحكمة ـ انطلاقاً من الإحالة على فلاسفة كبار وعلى أحداث تاريخية واعتماداً على حجج منطقية ـ بأنّهم فعلاً يستندون إلى عقيدة راسخة تمنعهم من المشاركة في الحرب وإسالة الدماء.

القرار المتعلق بقضية ويسكونسن Wisconsin

■ **تاريخ الحكم**: ١٥ أيار/مايو ١٩٧٢.

■ **رقم الملف**: ١١٠ ـ ٧٠.

■ **مقدّم الشكوى**: ولاية ويسكونسن الأمريكية Wisconsin.

■ **المدّعى عليه**: ثلاث عائلات من طائفة الأميش Amish ممثلة في جوناس يودار Jonas Yoder.

■ **قضاة المحكمة:**

- رئيس المحكمة: برغر Burger.

- الأعضاء: لويس. ف .Lewis F - باول الابن .Powell Jr - وليام. هـ. رنكيست William H. Rehnquist - وليام. أ. دوغلاس William O. Douglas.

■ **ملخص القضية:**

انقطع ثلاثة تلاميذ من ثلاث عائلات تنتمي كلّها إلى طائفة الأميش Amish (طائفة مسيحية تجديدية) عن الذهاب للدراسة في معهدهم الكائن ببلدة نيوغلاروس New Glarus بولاية ويسكونسن Wisconsin الأمريكية؛ وذلك وفقاً لمعتقد عائلاتهم الديني الذي يحتّم عليهم الاكتفاء بمستوى السنة الثامنة، لأنّ ما زاد على ذلك غير ضروري، بل قد يشكّل خطراً على عقيدتهم. رفعت إدارة المعهد شكاية إلى القضاء بغاية إلزام العائلات المذكورة بإرجاع أبنائها إلى مقاعد الدراسة ووفقاً للنظم الدراسية الجاري العمل بها، فأدانت المحكمة العائلات الثلاث، التي كانت ممثلة في جوناس يودار Jonas Yoder (أحد الأولياء الثلاثة)، وسلّطت عليها غرامة بخمسة دولارات لكل عائلة. استأنف يودار الحكم لدى المحكمة العليا بويسكونسن؛ فحكمت لمصلحته. عندها استأنفت سلطات الولاية الحكم وعرضت القضية على أنظار المحكمة العليا بالولايات المتحدة الأمريكية.

■ **قرار المحكمة:**

أصدرت المحكمة بالأغلبية حكماً لمصلحة العائلات الثلاث. وقد فسّرت المحكمة قرارها بما يلي:

١ - لا يمكن للسلطات الولائية أن تجبر شخصاً على الالتحاق بمقاعد الدراسة إذا كان ذلك ينتهك حقوقه المضمونة في التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة الأمريكية (يمنع هذا التعديل صياغة أي قانون يعوق الحرية الدينية).

٢ - ليس كلّ معتقد مشمولاً بالبند الأوّل من الدستور. فلكي يكون كذلك لا بد لمعتنقه أن يبرهن على أنه معتقد جدّي وموضوعي. وقد رأت المحكمة أن أسلوب عيش طائفة الأميش يبرهن على مصداقيتهم وعلى جديّة

معتقدهم، فدينهم يفرض عليهم الزهد في متاع الدنيا وطلب الحياة البسيطة.

٣ ـ في ما يتعلق بحجة سلطات الولاية التي ترتكز على كون التعليم العصري ما بعد السنة الثامنة هو تعليم ضروري لتدريب التلميذ على قيم المواطنة حتى يكون عنصراً فاعلاً في النظام السياسي الأمريكي، فقد رفضتها المحكمة ولم ترَها مقنعةً، بدليل أنّ طائفة الأميش ما فتئت تبرهن على أنها مجموعة فاعلة في صلب المجتمع الأمريكي وهي متشبعة بروح المواطنة. وإضافة إلى ذلك فإن انقطاع تلاميذ الأميش عن الذهاب إلى الدراسة في المدارس العمومية ليس انقطاعاً عن التعليم، فأولياؤهم يوفرون لهم تكويناً مهنياً في مؤسسات أخرى.

٤ ـ لم تجد المحكمة أيّ دليل على أنّ حرمان تلاميذ الأميش من سنتين إضافيتين من التعليم العمومي يجعلهم عبئاً على المجتمع، بل على العكس من ذلك، فقد كانوا يتلقون تكويناً مهنياً متميّزاً يفيدون من خلاله المجتمع والدولة.

والملاحظ أنّ القاضي وليام. أ. دوغلاس William O. Douglas الذي عارض جزئياً القرار قد استند في معارضته إلى أنّ الأمر لا يتعلق فقط بخلاف بين سلطات الولاية وأولياء التلاميذ، بل كان ينبغي سماع وجهة نظر الأطفال في ما يتعلق بمستقبلهم، فقد تكون لهم طموحات لا تتحقق إلا بمواصلة تعليمهم بعد السنة الثامنة، فهم الأولى بالسماع من أوليائهم.

وكان من تبعات هذا القرار أن حصلت طائفة الأميش على حقّ استثناء أطفالها من الدراسة بعد السنة الثامنة، وعلى إنشاء مدارسها الخاصة إن رغبت في ذلك.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

باري، بريان. **الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعدّدية الثقافية**. ترجمة كمال المصري. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١. ٢ج. (عالم المعرفة؛ ٣٨٢)

تايلور، تشارلز. **منابع الذات: تكوّن الهوية الحديثة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤.

دواركين، رونالد. **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**. ترجمة منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٥.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. بيروت: شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

غوشيه، مارسيل. **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**. ترجمة شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

كيملشكا، ويل. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**. ترجمة منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠.

لوك، جون. **رسالة في التسامح**. ترجمة منى أبو سنّه. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

مطر، سايد. **مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥.

دراسات إلكترونية

مرشد، عارف عادل. «العدالة كمفهوم سياسي عند جون رولز» مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٢ أيار/مايو ٢٠١٧، <https://bit.ly/2RoCPPh>

المسكيني، فتحي. «الزمن العلماني وعودة الدين: نموذج شارلز تايلور» . <http://hekmah.org>

٢ ـ الأجنبية

Books

Adelman, Howard **et Pierre** Anctil (dirs.). *Religion, Culture and State: Canada and Québec*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Baubérot, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: Presses universitaires de France 2007. (Que sais-je?)

________. *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France?*. La Tour d'Aigues, Editions de l'aube, 2008.

Berlin, Isaiah. *Éloge de la liberté*. Trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana. Paris: Calmann-Lévy, 1988.

Bhagarva, Rajeev (dir.). *Politics and Ethics of the Indian Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Bibby, Reginald. *La Religion à la carte*. Montréal: Fides, 1998.

Bouchard, Gérard et Charles Taylor. *Fonder l'avenir: Le Temps de la conciliation: Rapport*. Québec: Commission de consultation sur les les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008.

Boyd, Marion. *Résolution des différends en droit de la famille: Pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion*. Ontario: Ministère du Procureur général, 2004.

Buruma, Ian. *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*. New York: Penguin Press, 2006.

Condition Féminine Canada. *La Polygamie au Canada: Conséquences juridiques et sociales pour les femmes et les enfants*. Ottawa: Canadian Women's Health Network, 2005.

Dawkins, Richard. *Pour en finir avec Dieu*. Paris: Robert Laffont, 2008.

Debray, Régis. *Cours de médiologie générale*. Paris: Gallimard, 1991.

Dennet, Daniel C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking, 2006.

Dryzek, John, B. Honig et Anne Philips (dirs.). *A Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Durkheim, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presse universitaire de France, 1968.

Dworkin, Ronald. *Is Democracy Possible Here?*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

________. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Eberle, Christopher. *Religious Convictions in Liberal Politics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.

Eid, Paul [et al.] (dirs.). *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne: Un équilibre en tension*. Québec: Presse de l'Université Laval, 2009.

Galston, William A. *Liberal Pluralism: The Implication of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2002.

Grayling, A. C. *Against All God: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*. London: Oberon Books, 2007.

Greenawalt, Kent. *Religion and the Constitution*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006-2008. 2 vols.

Vol. 1: *Free Exercise and Fairness*.

Vol. 2: *Establishment and Fairness*.

Groupe de travail. *Laïcité et religion: Perspective nouvelle pour l'école québécoise*. Québec: Ministère de l'èducation, 1999.

Gutman, Amy (dir.). *Multiculturalisme*. Paris: Flammarion, 1999.

Habermas, Jürgen. *Droit et démocratie*. Paris: Gallimard, 1997.

________. *L'avenir de la nature humaine*. Paris: Gallimard, 2002.

________. *L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot, 1978.

Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton, 2004.

Hichens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. London: Hachette Book Group, 2007.

James, William. *Les Formes multiples de l'expérience religieuse*. Chambéry, France: Exergue, 2001.

Jézéquel, Myriam (dir.). *Les Accommodements raisonnables: Quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous.* Cowansville Qébec, Yvon Blais, 2007.

_______. (dir.). *La Justice à l'épreuve de la diversité culturelle.* Cowansville Québec: Yvon Blais, 2007.

Kelly, Paul (dir.). *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics.* Cambridge, UK: Polity Press, 2002.

Kymlicka, Will. *La Citoyenneté multiculturelle: Une théorie libérale du droit des minorités.* Montréal: Boréal, 2001.

Lemaire, Jacques (dir.). *La Laïcité en Amérique du nord.* Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1990.

Leroux, Georges. *Ethique, culture religieuse, dialogue: Arguments pour un programme* Montréal: Fides, 2007.

Mill, John Stuart. *De la liberté.* Paris: Gallimard, 1990.

Milot, Micheline. *La Laïcité.* Ottawa: Novalis, 2008.

_______. *Laïcité dans le Nouveau Monde: Le cas du Québec.* Turnhout, Belgique: Brepols, 2002. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes/Sorbonne)

Nagel, Thomas. *Questions mortelles.* Paris: Presses universitaires de France, 1985.

Nussbaum, Martha. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality.* New York: Basic Books, 2008.

Parek, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Peša-Ruiz, Henri. *Dieu et Marianne, Philosophie de la laïcité.* Paris: Presse universitaires de France, 2005.

_______. *Histoire de la laïcité: Genèse d'un idéal.* Paris: Gallimard, 2005.

Prothero, Stephen. *Religious Literacy: What Every American Needs to Know — And Doesn't.* New York: Harper Collins, 2008.

Rawls, John. *Libéralisme politique.* Paris: Presses universitaire de France, 2001. (Quadrige)

_______. *A Theory of Justice.* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Smart, J. J. C. et Bernard Williams. *Utilitarisme: le pour et le contre.* Trad. Hugues Poltier. Genève: Labor et Fides, 1997.

Smith, Christian. *The Secular Revolution.* Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

Spinner-Halev, Jeff. *Surviving Diversity.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000.

Stasi, Bernard. *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (France, décembre 2003)

Stenger, Victor J. *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows that God Does Not Exist.* Amherst, NY: Prometheus Books, 2008.

Story, Joseph. *Commentaries on the Constitution of the United States.* Edited by Melville M. Bigelow. 5th ed. Boston, MA: Little, Brown, 1891.

Taylor, Charles. *A Secular Age.* Cambridge, MA: The Belknap Press University Press, 2007.

Taylor, Charles. *La Diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui: William James revisité.* Montréal: Bellarmin, 2003.

Tully, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995.

Periodicals

Anderson, Elisabeth. «What Is Point of Equality.» *Ethics*: vol. 109, no. 2, 1999.

Arneson, Richard. «Equality and Equal Opportunity for Welfare.» *Philosophical Studies*: vol. 56, 1989.

Bégin, Luc. «Ethique et culture religieuse: Une réponse appropriée au défi du pluralisme.» *Ethique publique*: vol. 10, no. 1, 2008.

Bosset, Pierre. «Les Symboles et rituels religieux dans les institutions publiques,» (Commission des droits de la personne et de la jeunesse du Québec, novembre 1999).

________. «Limites de l'accommodement raisonnable: le droit at-il tout dit?.» *Ethique publique*: vol. 9, no. 1, 2007.

Bou-Habib, Paul. «A Theory of Religious Accommodation.» *Journal of Applied Philosophy*: vol. 23, no. 1, 2006.

Cohen, G. A. «On the Currency of Egalitarian Justice.» *Ethics*: vol. 99, 1989.

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, *Le Pluralisme religieux au Québec: Un défi d'éthique sociale* (février 1995), <http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/hidjab.pdf>.

Comparative Research and Analysis Country Profiles, <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports-experts.html> (consulté le 7 mai 2009).

Conseil du statut de la femme, *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse* (Québec, 2007), <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/avis-droit-a-legalite-entre-les-femmes-et-les-hommes-et-liberte-religieuse.pdf>.

________. *Réflexion sur la question du voile à l'école* (Québec, 1995), <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/reflexion-sur-la-question-du-port-du-voile-a-lecole.pdf>.

Dumont, Isabelle, Serge Dumont et Suzanne Mongeau. «End-of-Life Care and the Grieving Process: Family Caregivers Who Have Experienced the Loss of a Terminal-Phase Cancer Patient.» *Qualitative Health Research*: vol. 18, no. 8, 2008.

Lefebvre, Solange. «Origines et actualité de la laïcité, Lecture socio-théologique.» *Théologiques*: vol. 6, no. 1, mars 1998.

Macedo, Stephen. «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?.» *Ethics:* vol. 105, no. 3, 1995.

Macleod, Colin. «Toleration, Children, and Education.» *Educational Philosophy and Theory*: vol. 41, 2010.

Maher, Bill. *Religulous* (2008), <https://www.imdb.com/title/tt0815241/>.

Milot, Micheline (dir). «La Laïcité au Québec et en France.» numéro spécial du *Bulletin d'histoire politique:* vol. 13, no. 3, 2005.

Modood, Tariq. «Rebâtir le multiculturalisme en Grande-Bretagne après les attentats de du 7 juillet 2005.» *Ethique publique:* vol. 9, no. 1, 2007.

Mouvement laïque québécois. «Les Demandes d'accommodements religieux sont irrécevables.» *Cité laïque*: no. 8, hiver 2007, <http://www.mlq.qc.ca>. (consulté le 20 septembre 2007).

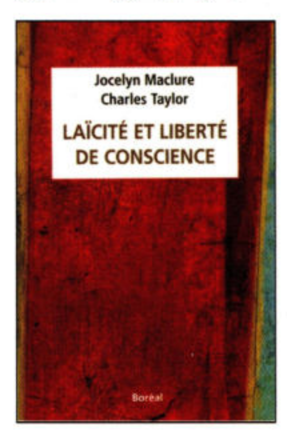
Nagel, Thomas. «Moral Conflict and Political Legitimacy.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 16, no. 3, 1987.

Sapir, Gidon et Daniel Statman. «Why Freedom of Religion Does Not Include Freedom from Religion.» *Law and Philosophy*: vol. 24, 2005.

Scheffler, Samuel. «What Is Egalitarianism?.» *Philosophy and Public Affairs:* vol. 31, no. 1, 2003.

هذا الكتاب

العلمانيّة وحريّة الضّمير



يميّز المؤلّفان جوسلين ماكلور وشارلز تايلور في كتابهما بين نمطين من العلمانية: علمانية منفتحة وهي العلمانية الليبرالية أو التعدّدية؛ وأخرى متشدّدة وهي العلمانية الجمهورية. ويشكّل الموقف من المعتقدات الدينية الحدّ الفاصل بين العلمانيتين، ولكنّ الأهمّ من كلّ ذلك أنّ النمط الأوّل من العلمانية يُعدّ حصيلة مراجعات وتقييمات وإعادة نظر لمفهوم العلمانية وتاريخها وأهدافها، أمّا الثاني فظلّ مشدوداً إلى الماضي متمسّكاً بـ«الأصول».

مع تطوّر المجتمعات الديمقراطية الحديثة ومع العولمة أضحت التعريفات التقليدية للعلمانية، من قبيل «العلمانية هي الفصل بين الدين والدولة» أو «العلمانية هي استبعاد الدين من الفضاء العمومي»...إلخ، تعريفات مبسطة، نتيجة الخلط بين غايات العلمانية وطرقها الإجرائية. ومن ثَمّ فإنّ العلمانية المناسبة لهذا التطوّر ترتكز على مبدأين كبيرين، هما: معاملة المواطنين بالقدر نفسه من الاحترام، ومنحهم الحق في حرية الضمير؛ وعلى طريقتين إجرائيتين: الفصل بين الدين والدولة من ناحية، وحياد الدولة تجاه الأديان وتجاه الحركات الفكرية العلمانية من ناحية ثانية. وقد استوجب هذا التعريف الجديد للعلمانية إعادة النظر في مفهوم الفضاء العمومي، فلم يعد المقصود خُلوّ هذا الفضاء من مظاهر التديّن بل المقصود عدم تماهي الدولة مع الدين عموماً؛ بل إن الدولة مطالبة باحترام كل المعتقدات والالتزامات المنسجمة مع الحياة الجماعية. وإنّ إظهار المواطنين لرموزهم الدينية في الفضاءات العامّة هو فعل يندرج ضمن إطار الحرية الدينية.

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN: 978-614-431-187-5



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com